

# El fondo de la historia

Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo

A. Carrasco Conde y A. Gómez Ramos (eds.)

Dykinson, S.L.

Editorial DYKINSON, S. L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Teléfonos (+34) 915 44 28 46 – (+34) 915 44 28 69
E-mail: info@dykinson. com
http://www. dykinson. es
http://www. dykinson. com
*Consejo editorial: véase www. dykinson. com/quienessomos*

ISBN: 978-84-9031-676-4

*Realización Gráfica:*
*SAFEKAT, S. L.*
*Laguna del Marquesado, 32 - Naves J, K y L*
*Complejo Neural - 28021 Madrid*
*www.safekat.com*

Ilustraciónde cubierta:
*La libertad guiando al pueblo* (detalle)
© Delacroix.

A. Carrasco Conde & A. Gómez Ramos

# EL FONDO DE LA HISTORIA

## ESTUDIOS SOBRE IDEALISMO ALEMÁN Y ROMANTICISMO




UC3M cei
CAMPUS DE EXCELENCIA
INTERNACIONAL

Dykinson, S.L.

# Índice

# Palabras Preliminares

Que la historia es un gran río que recoge el tiempo humano colectivo, y que entre torrenteras y meandros arrastra a los hombres y sus obras es una imagen casi evidente para los que, durante los últimos doscientos años, hicieron de ella el tribunal de todo lo pasado y la justificación de todo lo presente y venidero. Claro que muchos la vieron, sobre todo en el XIX, el siglo del proceso, como un río creciente y, como corresponde a los grandes ríos, cada vez más poderoso y tranquilo, destinado a embalsarse a sí mismo en la etapa final de una humanidad ya definitivamente civilizada. Casi ninguno de los presentes en este libro, o en este tiempo, se ve ya en esa imagen —que siempre da la tranquilizadora ilusión de nadar a favor, o mejor aún, en contra de la corriente. Pero incluso si la mantenemos, hay que admitir que la imagen es inquietante, porque los ríos, revueltos o no, llevan de todo por sus fondos, y en ellos está, ahora sí, nadie lo dude, la historia entera de los ríos y las tierras que surcaron.

De modo que, aunque la imagen de la historia como río sea falsa —y no entremos en esa polémica ahora—, la verdad de sus fondos es indudable, y de lo que se vea cuando se los remueve y se los saca a la luz, como cuando se sube hasta las más inestables alturas los muertos del cuadro de Delacroix (aunque sean las de la portada de este libro), es de lo que cabe hablar. No sabemos para dónde nos lleva la corriente, pero no es mal ejercicio filosófico saber sobre qué nadamos y qué es lo que tocan ocasionalmente nuestros pies. Y si la vida es nadar, como dijo Ortega alguna vez, la filosofía, entonces, vaya sorpresa, no sería mirar a las estrellas, sino especular sobre lo que habrá en el fondo, y hasta bucear de vez en cuando.

Los llamados idealistas y los románticos, esos que pensaban en Europa en torno a 1800, coincidieron con el nacimiento de la nueva noción de historia y pensaron mucho sobre ella, sobre su carácter absoluto. Pero, a diferencia de quienes vinieron después, bucearon, fueron conscientes del fondo, especularon hacia arriba y hacia abajo —¿y si arriba, ay, en el techo de la caverna que cavamos para salir, hubiera precisamente un manto de agua que se nos viene encima, según cuenta el biógrafo Rosenkranz que fantaseaba Hegel una vez con sus alumnos?—. La historia, el estar en la historia, el ser sujetos en la historia provoca, por ello, mucho más que cuestiones eruditas de historiografía o preguntas consoladoras por el sentido de la historia. Excita, más bien, los nervios decisivos de la existencia individual, del conocimiento, del saber, de la política, de la libertad, en aquella época y en esta. Y sobre esa excitación, leyendo a aquellos autores, se escriben los textos de este libro.

Desmigando el tiempo a través del ritmo sonoro de sus versos, Leopardi describe en *Ad Angelo Mai* una historia henchida de nada, víctima de la confianza en un progreso que ni se da, ni puede darse porque en su transcurso *el mundo no crece, sino que mengua*. La historia es así, para el romántico, el trampantojo de una razón angustiada que se dice a sí misma y se promete redenciones que no puede alcanzar. Pero Leopardi, tan crítico con la idea de progreso y tan convencido de la irreversibilidad de la caída, concibe a la historia ligada a una temporalidad que, curiosamente, es la que imprime el carácter decadente al curso de la acción humana. Que el tiempo sea, por ello, ya síntoma de muerte hace que la historia se oponga al fluir del tiempo como un mecanismo de fijación contra el olvido como acto de una imprimación de aquello que, por decirlo con Tucídides, merece ser recordado. La historia es siempre mediación, resultado de un proceso de sedimentación, que siempre está en funcionamiento porque el sujeto del proceso que vive y hace historia va transformándose, haciéndose a sí mismo en y por la historia. Ha sido preeminentemente la filosofía del siglo XVIII y XIX quien hizo de la historia su objeto para mostrar que en la articulación de lo acontecido y en el contenido mismo de la historia, hay un significado, un fondo y un trasfondo (Schelling) y, aún más, una razón: una razón que lo es de lo que pueda llamarse realidad (Hegel). Se cree a veces en un progreso no exento, desde luego, de sangre y dolor, y que, espantando las pesadillas de Leopardi, encarna el sueño de una Razón que se hace a sí misma en el tiempo. Si hay historia, como dijera Schiller, hay paraíso.

Se produce así un extraño gozne por el cual si hubo un momento de caída con respecto a una edad de oro ideal, ha de haber entonces, gracias a esa misma Razón, un modo de superación de lo más bajo a una forma superior. Claro que los Románticos se centrarían más en aquel mundo ideal dejado atrás, del que sólo cabe de armoniosa comunión con la naturaleza; y claro que los filósofos llamados idealistas, entenderían —y de muy diferentes modos— el curso de la historia y la relación entre naturaleza y espíritu, dando mayor o menor relevancia al papel de la *naturaleza*, pero todos ellos tienen en común la radical exaltación de la libertad estrechamente relacionada con los acontecimientos de un tiempo convulso, el suyo, brecha entre lo antiguo y lo moderno, de la que son protagonistas. Se cuenta que Hölderlin, Hegel y Schelling bailarían en torno a un «árbol de la libertad» plantado por Hegel como homenaje a la Revolución Francesa, mientras que Schelling traduciría al alemán —y a escondidas— *La Marsellesa*. Pero la sangre derramada en esa misma Revolución, teñiría también, y decisivamente, todo planteamiento filosófico desarrollado tras aquel septiembre de 1793 en el que la Convención votó a favor de las medidas de terror para reprimir todo movimiento contrarrevolucionario. Como en la pintura de Delacroix, tras ser reprimida la revolución de 1831, la libertad guía al pueblo, pero si lo hace es sólo sobre el cadáver de los que han caído en la batalla. El fondo de la historia tiene aquí otro sentido, un fondo inquietante de incómodos sedimentos.

Nunca antes ni nunca después ha vuelto a darse un tiempo como aquel comprendido entre el último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del XIX en Europa, en el que encontramos la época más increíble para la filosofía, para el arte y para la literatura. Y nunca antes y nunca después, la conceptualización de la realidad efectiva alcanzará estratos tan profundos como los establecidos por los filósofos idealistas y ahondados por los románticos. Los textos contenidos en este volumen constituyen un intento por analizar el fondo de la historia desde dos perspectivas: desde la historia de la filosofía como fundamento histórico de los desarrollos del Idealismo alemán y del Romanticismo y, a su vez, del carácter de fundamental que tiene el idealismo para entender los presupuestos de la filosofía contemporánea; y desde la filosofía de la historia por lo se refiere a la comprensión de la historia y del (supuesto) camino de la Razón. Tiempo del Idealismo y del Romanticismo, Idealismo y Romanticismo en el tiempo.

La última palabra sólo puede ser la de agradecimiento para los autores que han contribuido con su trabajo a este volumen, así como al Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura de la Universidad Carlos III de Madrid, al Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja de esa Universidad, al Servicio de Investigación de la Universidad Carlos III de Madrid y al Ministerio de Innovación y Ciencia que han hecho posible, a través de la concesión de ayudas económicas, que la idea del libro se haya hecho efectiva en el libro que el lector tiene entre sus manos.

ANA CARRASCO CONDE
ANTONIO GÓMEZ RAMOS

# I.
# Tiempo del Idealismo y del Romanticismo

# Inicio del habla, habla del inicio

FÉLIX DUQUE
Universidad Autónoma de Madrid

## 1. SCHELLING: FILOSOFAR DESDE EL ESPÍRITU

Al inicio de *Die Weltalter*, esos increíbles textos, tan inacabados como a veces inabordables, repite Schelling en las diversas versiones de la obra la idea de que, una vez que ha despertado: «el Espíritu dinámico [...] todo filosofar que no tome de él su fuerza», es decir, que no se desarrolle desde y en él de manera inmanente (a la vez que desarrolla —o más bien reconstruye— la racionalidad del Hecho en que se dio a ver ese espíritu), ha de seguir siendo considerado «meramente como un vacuo abuso de ese noble don»[1].

Adviértase, en primer lugar, que se trata de un *don*: no es el pensar el que extrae de sí mismo la verdad viviente cumplida en la realidad. El pensar no es pues el *inicio* de la verdad, aunque bien pueda estar *en* el inicio. Un pensar basado en el modelo abstracto de la autoconciencia sólo podría desdoblarse en el acto de pensar y en lo pensado, desplegando esa unidad en una *imagen* que podría repetirse al infinito, sin salir jamás empero de una pálida posibilidad, sin alcanzar el espíritu del que esa unidad proviene. Por el contrario, el Espíritu viviente nos hace pensar, nos da literalmente *qué pensar*, sin que jamás podamos adecuar nuestro pensamiento a la altura de esa inmensa donación, en la que la existencia y la libertad se entregan al pensar.

Según esto, el inicio de la filosofía no podrá ser nunca una *lógica* (contra Hegel), sino una filosofía *positiva*, en cuanto reconstrucción racional de un *Faktum* liminar cuyas consecuencias se extienden, como las pulsaciones de una explosión originaria, hasta nuestros días.

---

1 *Die Weltalter. Erstes Buch.* En: F.W.J. von Schelling: *Sämmtliche Werke* (=SW), Stuttgart / Augsburg, Cotta, 1856-1861 (en las citas siguientes se señalará únicamente volumen y página); I/8, 199. Ver también la *Urfassung de 1811*. En: *Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und von 1813,* Ed. Manfred Schröter, Biederstein/Leibniz, München, 1966, p. 3.

## 2. El noble don del Espíritu

Ahora bien, ¿por qué Schelling llama «noble» a ese don del Espíritu? Noble es aquello persistentemente encaminado al origen, vuelto hacia él. Por consiguiente, nada es noble si permanece, inmóvil y a escondidas, en el origen o cabe él, como si de un cálido claustro materno se tratase. Noble es aquello que en cada desplazamiento, en cada desviación debida a fuerzas solicitantes que arrastran y pervierten, torna, sin embargo, obstinadamente leal, a dar testimonio de ese origen, *in partibus infidelium*. Descenso a los *inferos* del alma... y de la tierra. Pero descenso que sólo permanece en la superficie como marca, *restando* en el doble, antitético sentido de la expresión, a saber: de un lado, confirmando su *fidelidad* a la tracción, y más: a la atracción primigenia; del otro sustrayendo, desechando su propio instinto de conservación, de supervivencia: *sustrayéndose* de sí mismo.

Así pues, en la donación misma ha de existir esa nobleza en un doble sentido. Pues si ella permite y fomenta el surgimiento de la ciencia más alta, ello se debe a que esa donación lo es también de sí misma, en una entrega *imprepensable*, en una realización de sí que supone un sacrificio de sí mismo: un vaciamiento anterior a los tiempos... y a la eternidad misma. Un vaciamiento *inicial*, puesto que en esa decisión vienen a diferenciarse por vez primera tiempo y eternidad. La decisión misma es el inicio. En él se revela lo Viviente primordial, en cuanto cortadura y escisión, en cuanto salida y escape... de sí mismo. A esa escisión corresponde la filosofía, que exige igualmente del pensador la decisión de pensar... desde la existencia viviente: «Lo viviente propio de la ciencia más alta sólo puede ser lo primordialmente Viviente, aquel ser (*Wesen*) al que ninguno precede, es decir el más antiguo de los seres.» (SW I/8, 199).

## 3. Kénosis: vaciamiento versus evacuación

*Kénosis*: vaciamiento que es todo lo contrario de una evacuación. En ésta, el sujeto —el *substratum* de toda representación de la realidad, o sea, aquel para quien *es* la realidad, como si de un espectáculo se tratara— pretende limpiarse de toda adherencia, de toda excrecencia que lo desviara de la pura mirada dirigida a sí y sobre sí mismo: una mirada esférica, ensimismada, sin resto... sin *restos*. Limpio de inmundicias, *mondo* y lirondo, el sujeto se cree ya sólo *mundo* y cree ser el solo mundo. Esta vacua autoconciencia se dice a sí misma (¿a quién, si no?): *Nihil humanum vel inhumanum a me alienum puto*... porque todo lo humano y todo lo inhumano: todo lo que merece la pena, está ya dentro del Yo. De un Yo por fin idéntico a sí mismo... absolutamente limpio a fuerza de evacuaciones. El resto queda para los restos. Humanismo triste que se destruye a sí mismo.

Mas, ¿qué hay en verdad dentro de tan orondo Yo? Un turbio vacío, surcado por las huellas, por las desvaídas imágenes de la realidad evacuada; huellas apelmazadas últimamente, y cada vez con mayor frecuencia, en concentrados *quistes* resecos de imágenes ellas mismas perdidas, en grumos duros como átomos pedruscos a los que llamamos «conceptos». Terrible paradoja: en el interior de la cárcel del Yo no restan sino los *restos* etéreos —a las veces, flatulentos— de la evacuación misma. El «Yo = Yo» no es sino el montón inane de recuerdos —dispersos cual bolas indigeribles— del mundo despreciado y desechado.

Evacuar es echar fuera lo que a Uno le sobra, o mejor: lo que le *falta* para ser sólo él, aquello cuya *falta* le hará ser tan sólo, por fin y para siempre, Uno. Vaciarse es en cambio echar fuera a Uno mismo como *sobra* del Mundo: dejarse ir para dejar ser.

Fidelidad al origen desde la *necesaria* alienación: tal es lo que fue definido antes como *nobleza*. Pues si el Cristo hubiera conservado su forma *propia*: la divina, no habría podido ser ni fiel ni infiel a su origen, por la simple razón de que no habría salido, no se habría separado en absoluto de él. En ese caso, permanecería en el Inicio, según al pronto parece, como Verbo, no como Hombre (como Palabra, no como Forma). Mas incluso ya desde el comienzo está vedado creer en esa tenebrosa clausura.

## 4. La Palabra del inicio: Evangelio de Juan

Pues el Texto de los textos, el único capaz de responder a las palabras liminares del *Génesis* desde la doble cumbre del testimonio personal, como de abrazo, y de la profundidad de las expresiones griegas, como de aurora, reza así: «En el principio (*En archēi*) era el Verbo (*ho lógos*), y el Verbo estaba [yendo] hacia Dios (*pròs tòn theón*; literalmente: «era o estaba de la parte del dios, volviéndose hacia él», F.D.), y el Verbo era Dios.» Al punto, el texto sagrado repite, como si quisiera acentuar la paradoja: «Éste [el Verbo] era [o estaba] en el principio [vuelto] hacia (*pròs*) Dios.» (Juan; 1, 1-2).[2]

He aquí el misterio: unas palabras, procedentes de un idioma (o sea, de una lengua *particular*; aquí, el griego), dicen que la Palabra (la raíz del lenguaje, elevándose desde la tierra del Silencio, desde las profundidades del Padre) sólo está *de la parte* de Dios si está volviéndose hacia (*pròs*) Él. Y es bien significativo que esa proposición inicial, de la que depende en buena medida el sentido mismo de la Trinidad y, con él, del entero cristianismo, haya sido vertida en las distintas lenguas cultas de un modo en cada caso distinto, pero

[2] Éste es un punto agudamente observado por Josef Dillersberger en su *Das Wort vom Logos*, Salzburg/Leipzig, Anton Pustet, 1935, p. 30: «der Logos [...] zu Gott hin gewendet ist. Dieses «zu...hin» liegt im griechischen «pros» drinnen, während das Lateinische und Deutsche viel schwächer und farbloser einfach «bei» Gott übersetzen.» Cfr. También p. 33: «Nach dem griechischen Text ist der Logos «auf Gott hin» gerichtet, «zu Gott hin» gekehrt.»

con un sorprendente denominador común que atenta contra la mismísima gramática del texto original, al coincidir en la *estaticidad* del Verbo con respecto al Origen. Así, en la Vulgata se dice *apud Deum* (con lo que se pierde el sentido *dinámico*, direccional —repárese en que *pròs*: «hacia», rige acusativo— del Verbo que, al volverse a su propio origen, y por hacerlo, se convierte literalmente en el Portavoz, en la Palabra de éste); Lutero traduce *bei Gott*: «junto a» o «en casa de», con lo que se insiste en el carácter estático del Verbo y se bordea la caída en un dualismo divino, lo cual se acentúa aún más en la versión inglesa del Rey Jacobo: *was with God*; en fin, en la versión española de Nácar y Colunga se traduce: «en Dios», como si la Palabra (que es pura *ex* — presión) yaciera oculta en el seno divino[3].

Ahora bien, es evidente que para que algo se *dirija hacia* un lugar es preciso que esté *viniendo de* otro[4]. Pero, ¿cómo va a venir de otra parte algo (o Alguien) de quien se acaba de afirmar que es o está *en archēi*, «en el principio»? ¿Cómo va a haber partes en el Origen mismo? A menos que... a menos que el Origen esté él mismo *partido*, o mejor: a menos que él mismo sea la *partida*, la salida... de sí mismo. Estar o ser en el Origen es estar orientado *hacia* Dios... de otra *forma* que Dios. Algo no tan extraño como al pronto parece, si recordamos que *origo* es la forma sustantivada del verbo *orior* («nacer, mostrarse, manifestarse»), de la misma raíz que el griego *órnymai*: «levantarse», «nacer irguiéndose»): como si dijéramos que «origen» es *parto*, expulsión. También en alemán encontramos la misma paradoja: *Ursprung* significa literalmente el «protosalto» (*Sprung*, de *springen*: «saltar», separarse de...). Así, lo que está en el origen, lo «originado», *ha de* separarse necesariamente de lo «originante». Pero ha de hacerlo de modo que sienta continuamente la cercanía de éste, del Ser del Origen, como si ardiera en anhelos de unirse a él (no de «reunirse», ya que desde el inicio consiste el Lógos en estar vuelto hacia Dios), de estar «en la casa» común (algo recogido por el latín *apud* y el alemán *bei*). Es como si desde el Origen existieran por ambas partes (por el Dios-Ser y por el Lógos, su Expresión) esa intimidad (*Innigkeit*) y esa distinción-en-la-cercanía.

## 5. Ser del origen: la diferencia trinitaria

Esta separación, esa distinción de lo en su raíz inescindible *es* el Origen mismo. Hablando con todo rigor, y de acuerdo a letra y *espíritu* del texto johánico: el Padre es Dios y el Hijo es Dios, pero el Padre *no* es el Origen (aunque esté *al* origen), ni *a fortiori* lo es el Hijo. Y para separarse —ya de siempre— *en* el Origen es preciso, pues, que el Verbo tome —exactamente de acuerdo con la epístola pau-

---

[3] Cfr. *Novum Testamentum Tetraglotton*, Zurich, Diogenes, ed. C.G.G. Theile / R. Stier, 1981 (ed. orig.: 1858).

[4] J. Dillersberger, A.a.O.: «wer sich zu jemandem hin richtet, steht ganz klar dem *gegenüber*», p. 33.

lina a los *Filipenses*— *otra forma* que el Padre, a saber: una «forma de siervo», un «semblante de hombre», a la vez que —y en razón de que— éste, el Padre, toma a su vez la «forma de Dios». Volveré más adelante a ese punto decisivo.

De antemano, pues (literalmente, *ab origine*), el Verbo es radicalmente Dios, Palabra *silente de* Dios, no sólo si es de otra *forma* que el Padre, sino si está —como buena Palabra, como todas las palabras— *exiliado de sí mismo*, vacío de sí; como un *apunte*, como un signo que se agota en significar: una entrega, un *vaciamiento* absoluto... de y desde la otra *forma*.

Palabra de Dios, decíamos. Pero ya Schelling nos advierte de que no hemos de tomar el término en un sentido neoplatónico, tal como aparece —en otro contexto— en Filón de Alejandría, donde *ho lógos toû theoû* mienta el eslabón central (*Mittelglied*), el divino Entendimiento que media entre el Dios invisible y el mundo creado, como un protoproyecto del mundo, destinado a preservar de todo contacto con la naturaleza al Dios trascendente. Tal el lógos entendido como *noûs, deúteros theós* del Dios inefable, *arretós*. Mas si el lógos johánnico no encuentra su origen en el paganismo, menos habría de ser buscado su sentido en la Sabiduría de Yaveh, propia de los textos sapienciales del judaísmo (*Sap.* 9, 1; *Ps.* 33, 6 und 9; 103,24 und 148,5). Más bien al contrario: sólo desde la aparición cabal del lógos en el evangelio de Juan cabe entender retroductivamente esas anteriores figuras, si es cierto que el lógos es potencia mediadora entre Dios y los hombres, aunque se manifestara sólo de forma velada —como potencia (*Potenz*) natural, como «eterno femenino» que anuncia el futuro— en los dos grandes movimientos (paganismo y judaísmo) que constituyen el «pasado» por así decir *inconsciente* del cristianismo.

Con mayor razón ha de rechazar Schelling la «síntesis» tomista entre paganismo y judaísmo, por la cual se identifica al Hijo, a la Segunda Persona de la Trinidad, con el inicio, a fin de adecuar las palabras liminares del Génesis: «In principio creavit Deus caelum et terram» con las de Juan, referidas al Logos (1,10): «In mundo erat, et mundus per ipsum factus est: (*kaì ho kósmos di'autoû egéneto*). Basta en efecto, ahora, con identificar inicio y Logos. Y así, dice Tomás: «*in principio*, idest *in Filio*.»[5] Y justifica esa asimilación atribuyendo el *principium effectivum* al Padre, *propter potentiam* (en clara remisión al Dios omnipotente de los hebreos), y el *principium exemplare* (el universo del discurso, el *topos* platónico de las ideas verdaderas y eternas) al Hijo, *propter sapientiam*. Por si cupiese alguna duda de esta «helenización» del judaísmo para poner a ambos al servicio del cristianismo, Tomás cita en su apoyo el ya aludido Salmo 103,24: *omnia in sapientia fecisti*, por lo cual se entiende —sigue diciendo el Aquinate— que Dios hizo todas las cosas *in principio, idest in Filio*. Parece como si el Santo no reparase en que, de este modo, el Hijo queda convertido en un mero *tópos*, en una localidad o basamento sobre el cual y a partir del cual operase la potencia divina (como si se tratase de una suerte de «materia» toda ella formal, como la *Materiatur* de los lógicos).

---

5 Tomás de Aquino, *Summa theologica* 1 q.46, a.3.

## 6. Bereshit y arché

Ahora bien, lo primero que habría que preguntarse es si el *Bereshit* del Génesis: el comienzo de la Creación, denota lo mismo que la *arché* del Prólogo del Cuarto Evangelio. Schelling negará resueltamente esa identificación. El inicio johánnico se refiere al inicio... de la divinidad misma: un inicio eterno, anterior a la Creación: una al pronto contradictoria «anterioridad», puesto que no puede ser previa al mundo ni en el tiempo (dado que con la Creación es puesto el tiempo) ni en el concepto (porque, como hemos ya señalado, del concepto no surgen sino otros conceptos o imágenes, jamás un acto de libertad).

Pero si en el inicio no pueden existir sino el Logos, el Dios (*ho theós*), y el volverse de aquél a éste en una, para nosotros, impensable cercanía-en-la-distinción, ¿cuál puede ser entonces el sentido del inicio mismo? No sin temor aventura Schelling entonces la presuposición de «algo» previo al inicio mismo: algo así como una Indiferencia absoluta, propia de una inmóvil «supradeidad» (*Uebergottheit*) que sirviera de fundamento a ese recíproco enfrentamiento entre el Existente puro y la Potencia, la Esencia divina. Una voluntad tan absoluta que sería libre de ser... y de no ser. Ahora bien, ya el hecho de la distinción primordial cambia (es decir, arroja al pasado —a un pasado eterno—) esa Indiferencia sólo presupuesta, esa verdadera *Hypo-thesis*: «De esta manera (*denn*) —dice Schelling— le adviene entonces por vez primera (*zuvor*) movilidad a este ser hasta ahora inamovible»[6].

¿No es ésta una palmaria contradicción? ¿Cómo pensar lógicamente que haya algo *antes* del inicio? ¿No ha utilizado el propio Schelling las partículas *denn* y *zuvor*, como si no existiera primero sino ese Ser (*Wesen*) necesario, diferente, y luego, sin saber muy bien por qué, apareciera en él la tensión entre Dios y el Logos? Sólo que, en Schelling, más alta que la lógica está la libertad: «La libertad —dice en la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*— es lo Más Alto que hay en nosotros y en la Divinidad»[7]. Y es la libertad la que exige pensamiento y lo hace brotar (al igual que al Querer del Padre corresponde —*vera effigie*— el Logos del Hijo), no éste el que pueda dar cuenta de la libertad. El hecho originario, *die Tatsache*, es el *darse de* ese movimiento, esa *edle Gabe* de volverse-en-la-cercanía el Hijo al Padre (*pròs tòn theón*), creando en ese movimiento la casa común (*beim Gott*).

Un origen trémulo, todo él movilidad, pues: un inicio-cortadura que, por un lado, «pone» *in actu exercito* «algo» detrás de sí: el puro *Sein-Könnendes* que sólo en el inicio —demasiado tarde, siempre demasiado tarde— es vislumbrado con temor y temblor como el pasado de Dios, como: *die Natur - in Gott*[8]. Mas por otro, ese mismo movimiento se despliega *ipso facto* como un

---

[6] *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1839). SW XIV, 344.

[7] Schelling, F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed W.E. Ehrhard, Hamburgo, Meiner, 1992, p. 79.

[8] Algo ya famosamente anunciado en el *Freiheitsschrift* de 1809: «Dieser Grund seiner

«ser-sí-mismo» que deviene inmediatamente otro: otro que adviene, —*alterum adveniens*—, recibiendo de este modo una negación, una *Potenz* en sí (sin la cual el *actus purus* del inicio no sería, por lo demás, él mismo), de modo que deviene él mismo *das Seyende* (arrojando fuera de sí al *Sein* indeterminado, y ahora para siempre pasado), sin dejar de ser *actus purus*, pero siéndolo ahora sólo por su potencia: la «potencia infinita del *actus purus*» (*ib.*), no la mera *potentia exemplaris* tomista, como si se tratara del simple «lugar de lucimiento» de Dios, algo así como un «mundo lógico» que fuera soporte del mundo real (un lógos que poco tendría que ver con el hombre Jesús y su historia, y que sería sospechosamente parecido en cambio al Modelo o *Vorbild* platónico del *Timeo*, ese Ser Viviente Eterno a la vista del cual domaría el Demiurgo la tenebrosa y tempestuosa *chôra*: esa «matriz» del mundo premonitoria, por lo demás, de la ya mentada *Natur in Gott* schellingiana).

Mas si tal es el sentido que nosotros, hombres, podemos atribuir hipotéticamente a aquel *Faktum* primordial a partir del cual somos, existimos y nos movemos, ¿qué puede colegir la razón —la razón schellingiana, esa «oyente de la Palabra»— de aquel o aquello que Juan llama, al inicio de su hablar: *ho lógos*? Ya hemos visto —contra la ortodoxia escolástica— que el Lógos no puede ser una mera potencia cognoscitiva, ideativa, sino, según dice Schelling, que afirma estar obedeciendo a la letra y el espíritu del Prólogo, la «personalidad mentada por *lógos*, una potencia decididamente demiúrgica, es decir agente en la Creación».[9] Y, desde luego, no puede tratarse de un mero *instrumento* en las manos de Dios (como la Sabiduría en el judaísmo): el *lógos* no es sólo de Dios, sino que Él, el *lógos,* es también Dios. Menos aún cabe identificar a la ligera el *lógos que era en el inicio* con Jesús (ya que hemos de esperar al versículo 14 de esta *Sacra Historia* —tómese el sustantivo en toda su fuerza— para que se muestre ante nosotros la Encarnación de Dios), ni tampoco con el Cristo (pues que ese nombre sólo tiene sentido tras la Creación del mundo y la inmediata *katabolé*, la catástrofe de éste por la Caída del Hombre).

## 7. El lógos del inicio y la historia

¿Qué puede, entonces, significar el *lógos del inicio*? Schelling hace notar al respecto que sólo en el Evangelio de Juan se utiliza ese nombre, y que incluso *ho lógos* en general, *in abstracto*, aparece sólo en dos pasajes, absolutamente decisivos: el versículo 1 (allí donde el lógos brilla en el inicio, como *nativitas perfecta Dei*) y en el 14 (la encarnación: *ho lógos sárx egéneto*). Partiendo de ese extraño *hápax*, Schelling ofrece una sorprendente solución: en

Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* - in Gott.» (SW I/7, 358).

9 *Philosophie der Offenbarung (*27. Vorl.), XIV, 90. El comentario de Schelling al Prólogo de Juan se encuentra en las lecciones 27 y 28 de *PhO*.

griego, *lógos* es tanto Habla, Discurso (*Rede*) como «asunto» (*die Sache: das, wovon die Rede ist*, «la cosa de que se está hablando: das *Subjekt* en el sentido del francés *le sujet* o del italiano *il soggetto*). En vista de ello, propone Schelling que entendamos *ho lógos* del modo más general posible, a saber: como aquello *de quo sermo est* (XIV, 92f.). Una propuesta aparentemente tan desmitificadora como banal, como si nos estuviéramos moviendo en el seno de una abstracta *logología*: *ho lógos autòs* no sería sino el Tema de este Discurso, el asunto de que trata el Prólogo.

Sólo que este tema es *reflexivo* y, literalmente, hace historia: no es tanto algo histórico cuanto el Hacedor de la Historia... Sagrada, y Profana. Ese *Sujeto-Lógos* reflexiona sobre el *Lógos-Persona* que, dirigido hacia Dios, cabe Dios (*pròs theón, apud deum*), se destaca por ello justamente de él, teniendo una existencia extradivina sin dejar de apuntar a Dios, hacia el cual se vuelve... desde toda la eternidad. Ya en la *Darlegung* de 1806 había establecido firmemente Schelling el núcleo esencial de toda la filosofía positiva: «Un Ser (*Wesen*) que se limitara a ser él mismo, como un puro Uno (si es cosa tal puede ser pensada, cosa que damos por buena aquí), existiría necesariamente sin revelación (*Offenbarung*) dentro de él; pues entonces no habría nada en lo que él pudiera revelarse, sin poder por ello *ser* siquiera *como* Uno, pues el Ser (*Sein*), el ser realmente efectivo, en acto, es lo que constituye justamente su autorrevelación. En caso de que haya de *ser* como Uno, tendrá que revelarse dentro de él mismo; pero entonces no será otra cosa que un sí mismo, sin ser en sí y sin ser para sí mismo *en* este otro: lo Uno, pues, en vez de ser en general el vínculo viviente de sí mismo y de lo otro»[10].

*Ho kallistòn tôn desmôn*: el más bello de los vínculos es sin duda la Vida eterna, *Zoe aiónios*: en ella se enlazan «el puro Existente» (*das rein Existirende*: al fondo, el «ser imprepensable» [*unvordenkliches Sein*]: el Ser —inconsciente— de Dios) y la Potencia demiúrgica. El Espíritu Santo es —o mejor, en cuanto *adveniens,* estará siendo siempre— el volverse del Hijo al Padre, esto es: el Amor. En esa «vuelta» se logra la Palabra, la cual sólo lo es de verdad si animada por el Espíritu. *Lógos, das Wort*: significante inseparable de su significado, de tal modo que sólo él da a ver aquello (la *morphé,* el *eîdos*) por lo que la palabra es, sin dejar de ser eso que ella designa y a la que él *pro-duce*, siendo ella la forma pro-ducida.

Por eso llama Pablo a este *verbum interius Dei*: «Resplandor de su gloria» (*splendor gloriae, apáugasma tês doxês*), y más: «Arquetipo de su Ser (*seines Wesens*)». Como si dijéramos: el Verbo es la acuñación de aquella *Hypostasis* que «Dios mismo *Es*» (*Gott selber Ist*, en Schelling; *charaktèr tês hypostáseos autoû*, dice con gran precisión el texto griego: Hebr 1, 3). Es obvio que la combinación de esas dos funciones: por un lado *splendor toû esse*, el resplandor de aquello que da a ver (*dóxa, gloria*), que permite vislumbrar... lo Invisi-

[10] *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*. SW I/7, 54.

ble mismo del Inicio (die *Offenbarung der Tiefe*, diríamos, interpretando de otro modo el famoso final de la *Fenomenología* hegeliana), y por otro *figura*, *Schema des Wesens*, es claro que esas dos funciones, digo, corresponden a la Palabra como remisión del *Signifiant* al *Signifié*.

## 8. El fulgor del verbum prolatum

Pero, por otra parte, cuando la Palabra es considerada no como algo sublime meramente *ad intra*, dentro del sentido ideal del *Universum* de las lenguas, sino también y sobre todo como Potencia cósmica reveladora, configuradora de la Creación del Mundo, entonces el Verbo se muestra ya (se nos muestra ya, a nosotros) como Palabra hecha Carne, como *lógos prophorikós*, *verbum prolatum*: el resplandor, la *irradiación* carnal, fáctica, del fulgor ideal divino. No por azar, y como prefigurando lo que años después plasmará para siempre Juan en su Evangelio, dice Pablo —en ese mismo pasaje de la *Epístola a los Hebreos*— que él, Jesucristo: «porta todas las cosas por la palabra de su poder» (*phéron te tà pánta tôi rémati tês dynameos autoû*). Aquí, y de acuerdo con la exégesis de Schelling, se identifican Palabra y Potencia (recuérdese por lo demás la *demiurgische Potenz* en Schelling: Palabra en cuanto *réma*, verbo en acción, verbo de acción).

De este modo, pues, quedan para siempre compenetrados indisolublemente el lógos en cuanto Habla/Discurso: el Prólogo mismo en cuanto algo puesto ahí delante, en cuanto*Vortrag* o exposición escrita del Inicio mismo en que el Dios es; de ese Inicio en el que, a la vez, el Dios se expresa como distinto de sí mismo... y del Lógos-Palabra eterna (*lógos endiáthetos*) desplegado en ese lógos-Habla (*lógos prophorikós*). Autorreferencialidad demiúrgica, en la que el lenguaje se hace carne en la escritura al referirse a la Palabra que en el inicio, desde la creación del mundo (pues que sólo hay eternidad como *contramovimiento del tiempo*, como pasado eterno de este tiempo del presente), se hizo Carne: primero como Potencia natural, y al fin, cuando el tiempo vino a ser plenificado, como verdadero Hijo del Hombre. Por eso, en el evangelio de Juan (1,14), la misteriosa frase: «el Verbo fue hecho carne»[11] dice en el tiempo una verdad eterna, o mejor, una verdad *original*; dice que la Palabra sólo puede ir hacia Dios (o sea, ser Dios *a su manera*) cuando ella misma está fuera de sí, *encarnada*, a la vez que Dios mismo está negando esa carne, renegando y vaciándose (*kénosis, exinanitio*) de ella hasta la muerte.

Sólo que, aquí, el incisivo Schelling nos sorprende de nuevo. Si queremos salvar el sacrificio del Hijo en la Cruz, si no queremos deducir *à la* Hegel la *Passio Christi* del concepto de la Trinidad; más aún, si nos negamos a ver en el Absoluto un mero pensamiento, tan necesario como inane; si el Absoluto supo-

[11] En las distintas versiones: *sàrx egéneto, caro factum est, was made flesh*. Adviértase en todo caso el carácter *pasivo* del verbo.

ne un rotundo *No* a una supuesta omnipotencia de la razón; en una palabra: si nos negamos a adoptar una filosofía *racionalista* en la que el pensar se consume a sí mismo, entonces —afirma Schelling— es necesario admitir que esa Potencia demiúrgica (A 2, por decirlo en la jerga schellingiana) que estaba decidida (*von sich selbst schon ab initio bestimmt*) a reconciliar al Dios del Silencio con el Mundo del variopinto océano de las palabras (*Wörter*), que esa Potencia —digo— no puede consistir en la mera suma mecánica de la naturaleza divina *más* la naturaleza humana, como si se tratase de una yuxtaposición.

Oigamos, a este respecto, el exhorto del Apóstol de las Gentes: «Así pues, sentid en vuestras entrañas (*phroneísthō*) lo que Cristo Jesús sentía: el cual, a pesar de corresponderle ser en forma de Dios (*en morphē theoû*) y no tener por qué considerar un robo el ser igual a Dios, se vació de sí mismo (*eautòn ekénōse*, *semet ipsum exinanivit*) tomando forma de siervo (*morphēn doúlou*), engendrado a semejanza de hombre y, en su semblante, visto como hombre. A sí mismo se humilló, obediente hasta la muerte, una muerte de cruz.» (Pablo, *Epístola a los Filipenses*; 2, 5-8). Por cierto, la alusión —al pronto misteriosa— a que, sólo en este caso, la igualación con Dios no debería tenerse por un «robo» se aclara por un pasaje paralelo del evangelio de Juan, en el que los judíos se escandalizan no sólo de que Jesús haya curado a un enfermo en sábado, sino sobre todo de «haberse hecho él mismo igual a Dios» (5, 18), lo cual, a los ojos de los judíos, habría de ser considerado como el intento por parte de un hombre (por consiguiente, con «forma de siervo») de *robar* el rango y las características exclusivas de la divinidad. Aquí, las imágenes del robo y del vaciamiento se corresponden en espléndida contraposición: de un lado, el *apoderamiento*, haciendo violencia, de lo ajeno, revistiéndose así un hombre de algo que no le pertenece (lo divino); del otro, la *entrega*, sufriendo violencia (pues que acaece mediante humillación interior y muerte de cruz hacia fuera, *coram publico... et Deo*) vuelta contra uno mismo. También la actitud del sujeto es en ambos casos radicalmente opuesta: ansia de *inmortalidad* y voluntad omnímoda de *dominio* en un lado («—No, no moriréis», replica la serpiente a la mujer; al contrario, asegura: «seréis como Dios», *eritis sicut Deus*: Génesis 3,5); *obediencia hasta la muerte* en el otro. Recuérdese la oración en Getsemaní: «Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.» (Marcos 14, 36; Cfr. Mateo 26, 39).

## 9. Morphé doloû

En su extraordinario comentario a estos pasajes (*PhO* XIV, 39 ss.), ve Schelling en la *Figur* voluntariamente despojada de su *morphé theou*, de la dominación sobre el mundo que a él le correspondía, por ser la «Potencia demiúrgica, el Principio de activación», ve en esa *figura* —digo— «un ser extradivino, o más precisamente un ser divino-extradivino» distinto del Padre,

independiente del Dios mismo, del puro existente. Y sin embargo, si Cristo —obediente hasta la muerte— tomó primero la *morphé doulou*, lo hizo para conjurar *a radice* la Caída del Hombre; y, en fin, él se encaminó libremente a la propia *exinanitio*, enseñándonos así a morir para resurgir vicaria, amorosamente en las acciones y el recuerdo de los otros.

*Ei dynatón esti, si possibile est,* le había dicho el Hijo al Padre, según Mateo. Pues bien, desde Schelling no cabe sino afirmar que, *naturalmente*, al Cristo Señor del Ser le era posible —posible desde el instante mismo de la Creación... y la Caída— evitar la propia muerte y elevarse como supremo *Diktator* sobre los hombres[12]. Pues en cuanto Potencia de Dios separada de Dios, Cristo podría haberse volcado voluntariamente al mundo como su Señor; de modo que el Demonio no mentía cuando le tentaba en el desierto. Realmente, Él podría haberse tirado del monte para caer sobre el Templo sin sufrir daño alguno. Pero Cristo *no quiere* su propia voluntad, sino la del Padre. Su obediencia, su alienación es un acto supremo de fuerza de voluntad, y más: de inalienable libertad. Y por ese acto, por esa libre decisión, se eleva realmente por sí mismo a Hijo de Dios, despojándose a la vez de la *morphé theoû*, antes subordinada a la Voluntad del Padre, y de la *morphé douloû*, paradójicamente exaltada luego en la Cruz (¡he aquí un Dios que enseña a los hombres a morir como todo un Dios!).

Obedecer es pues, como en el caso del Cristo, más bien un padecer, un sufrimiento cuya aceptación implica *divinización*: metamorfosis del dolor en encanto (Nietzsche *dixit*!; pues también por las venas del *Anticristo* fluye una sangre teológica, o mejor: *teogónica*). Es la sangre espiritual que *religa* la doble Forma Dios-Hombre: «El Padre bautiza con el fuego, el Hijo con la luz», dice Jacob Böhme.

Y ya resulta bien significativo que sólo *en* la muerte de Jesús un centurión (¡un gentil, un pagano!), que vio cómo aquél (recuérdese: el Verbo) entregaba su espíritu «dando una gran voz (*phōnēn megalēn*)» (Marcos; 15, 37), exclamase, en escandalosa contradicción para el sentido común: «En verdad (*alēthōs*) este hombre (*ánthrōpos hoûtos*) hijo era de Dios.» (15, 39). Como en los primeros versículos del Prólogo, aquí la palabra clave es, a mi entender: «era» (*ēn)*. Lo era... ya de siempre[13]. Pero sólo se manifestó *de verdad* no en la encarnación del Hijo, sino, por así decir, en su *desencarnación*: cuando «entregó su espíritu» (*exépneuse*: 15, 37), volviéndose desde la carne, desde la *morphé doúlou*, hacia las profundidades del Padre, en el instante mismo en que

---

[12] Ha insistido de modo especialmente eficaz sobre este punto Massimo Cacciari, en su extraordinaria obra *Dell'Inizio*, Milán, Adelphi, 1990, p. 206. Toda esta voluminosa obra constituye una incisiva indagación en torno al misterio del Inicio (en última instancia insondable, seguramente para Dios mismo).

[13] Cfr. Tomás de Aquino, *In evangelium B. Joannis expositio, lectio I*: «'erat', quod est temporis praeteriti imperfecti et *hoc maxime videtur competere ad designandum aeterna*... ideo signanter Joannes *ubicumque ponit aliquid aeternum, dicit: 'erat'*; ubi vero dicit aliquid temporale dicit: fuit!»

la Palabra, el Verbo, deja de ser *significativa*, para convertirse en una «gran voz», en un grito *como de animal*.

Palabra y Carne: en el instante decisivo, ambas están *fuera de sí*. Y sólo entonces son recogidas piadosamente en las palabras ajenas, en las palabras del *hostis*, del romano que, con su confesión, se pone también *eo ipso* fuera de sí, fuera de su propia *gentilidad*. Racimo de *enajenaciones* en las que algo brilla: algo así como un último fulgor (*dóxa, gloria*) *en* lo manifiesto que correspondería al cabo al origen carnal, como cuando el Apóstol confesaba: «vimos su fulgor (*dóxan autoû*), fulgor como Unigénito del Padre» (Juan; 1,14). De nuevo, la paradoja: hay, se da fulgor *en* lo manifiesto sólo si tal brillo (*Schein, shining*) lo es *de* aquello (el Ser, *das Wesen*) que en él se manifiesta, y no de él mismo en cuanto tal; algo que se deja ya ver en la propia denominación *familiar*: el Hijo de Dios..., y en la denominación *lingüística*: la Palabra de Dios.

Así, también nosotros podríamos conjeturar que la palabra escrita *muere* en su inscripción hasta ser reavivada siempre por otro y en otra parte: una resurrección *diferida,* pospuesta, siempre imperfecta, como una suerte de ectipo temporal y humano, demasiado humano, de ese eterno Arquetipo del Ser de Dios.

Ignoro si estas arduas especulaciones serían aceptables para la ortodoxia cristiana, sea católica o protestante. De todas formas, a decir verdad, yo no soy un teólogo. Soy (me gustaría llegar a ser) un filósofo, o sea, y por lo pronto: un *metomeentodo*. Ahora bien, quien «anda metiéndose en todo» no tiene *lugar propio*. Reflexiona y, como un zascandil, va de una parte a otra. Su origen consiste en *estar partiendo de...y a la vez yendo hacia*: como si el punto de partida fuera ya *ab initio* un estar yendo de vuelta.

«Bueno, bueno», se dirá alarmado el lector. Tal parece que ahora el autor de estas «cosas» quisiera alejar de sí el anatema de «sacrílego» que almas pías pudieran endilgarle (o el de «soñador», que quizá sea peor, dados los tiempos)... mediante un nuevo y aún más alto «sacrilegio»: comparar, nada menos, el quehacer del filósofo (del autor mismo, sin ir más lejos) con la excelsa función *mediadora* del Cristo.

## 10. De lo Sagrado

Sólo que entonces, ¿por qué mi empeño en comentar desde Schelling los textos sagrados del Inicio: los textos que dan inicio al Camino, la Verdad y laVida, al menos dentro de la tradición cristiana? La razón es para mí tan sencilla como ineludible: una filosofía abierta al misterio del Inicio ha de pretender *mostrar* —aunque sea de una forma tan sólo alusiva, sin poder ni querer decirlo— *lo Mismo* que aquello a lo que el texto religioso da *nombre*.

Llamo a esa Mismidad: *lo Sagrado*. Busco para ello apoyo en la palabra del *poëta theologus* por excelencia: Friedrich Hölderlin. Pues bien posible es

que, en el caso que ahora me ocupa y de siempre me preocupa, todo vuelva a suceder *como cuando en día de fiesta*. Como cuando, en efecto, el poeta expectante advierte la súbita eclosión del Día:

> *Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,*
> *Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.*
>
> (¡Pero ahora se hace de día! Yo aguardé y lo vi venir,
> y lo que yo vi, lo Sagrado sea mi palabra.)[14].

Adviértase lo forzado de la *paratáxis*, como si el poeta se estrellara con los límites del lenguaje. Por la concordancia en neutro (*es, das Heilige*) parece —pero, por ahora, sólo parece— que lo Sagrado ha de ser «eso» que él, en extraña identificación y simultaneidad, vio-venir-y-vio[15] (repárese en lo que hemos dicho de la nobleza: lo que Hölderlin ve es la Venida misma: el Encuentro es ya lo Sagrado). Por otra parte, más difícil de comprender resulta eso de: «lo Sagrado sea mi palabra». Para empezar, ¿no debiera haber interpolado una coma tras el sustantivo, con lo que quedaría: «y lo que yo vi, lo Sagrado, sea mi palabra»? No. Y de esta aparente nimiedad (¿qué más da una coma, al fin y al cabo?) depende en buena medida el sentido de cuanto vamos insinuando. En verdad, y siendo estrictamente fieles a la escritura hölderliniana, «eso» que él *ve* venir es inefable: pura *forma* sin palabra (digamos, acercando el punto a la expresión de San Pablo: «forma divina»)... hasta que es recogida, *nombrada* en la Palabra.

Y sin embargo, nueva paradoja: la Palabra misma sólo puede ser a su vez *lo Sagrado* (no simplemente una «cosa sagrada», como si lo fuera por participación o de prestado) si se hace por así decir absolutamente transparente, acogedora y despejada como la claridad del día (*Tag*), renegando de sí misma, de su propia materialidad, hasta el punto de que lo Sagrado se dé en ella enteramente, sin resto... a costa del vaciamiento de la Palabra, la cual renuncia de este modo a ser

---

14 *Wie wenn am Feiertage*... vv. 19-20. En: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe (= SWB)*. Ed. J. Schmidt, Frankfurt/M, DKV.., I, 239. Podría verterse igualmente *tagts* por «todo es claridad».

15 Según Aristóteles, prerrogativa es de Dios, *de modo continuo*, el soportar un Inicio «partido», en ser-y-haber-sido a la vez, como de distinción en la eterna igualdad. Así: «ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, intelige y ha inteligido.» (*Metaphysica* IX 6, 1048b24. Ambos extremos (pasado —aoristo— y presente) son en este caso «simultáneos e idénticos» (*háma tò autó*) (1048b32s.). Ahora bien, aquí Hölderlin, en cuanto mortal, no puede proceder como el Lógos johánnico. Él no puede decir que *das Wort era ya de siempre lo Sagrado* sino que «vio venir» (pretérito puntual, *kairótico*) algo que sólo en el futuro podrá quizá realizarse, a saber: que lo Sagrado sea su palabra. Si queremos, cabe decir que Hölderlin está *temporalizando trágicamente* aquello que idealmente, *ab aeterno*, viene visto como un lazo indisoluble, un *schönes Band* formado por un pretérito *perfecto* —un pasado ya de siempre cumplido— y un presente *von der Ewigkeit her*. Así, en el himno de Hölderlin, el Padre Éter y la Naturaleza. En la teología trinitaria, el Padre y el Hijo.

otra cosa que un puro «estar al servicio» (recuérdese la «forma de siervo» tomada por el Verbo) para dejar ser a lo Sagrado, o sea: para que lo Sagrado sea en ella, y para que él llene la Palabra; para que lo Sagrado sea la Palabra misma: la Forma [en la] Palabra (como Forma vacante, vicaria). Que, empero, esta extraña identificación-en-la-distinción no sea algo que resulte automáticamente, por ciega necesidad, que sea más bien algo que puede no lograrse, se muestra en el modo subjuntivo, desiderativo del verbo (*sei*, «que sea»).

## 11. Hölderlin: caída del cielo y retorno a la tierra

Esta posibilidad de fracaso en el Decir [lo] Sagrado (un decir que ya no es representativo, no meramente sígnico) supone otra vuelta de tuerca con la que nos acercamos de nuevo a la probable acusación de blasfemia que antes vi revolotear ominosamente sobre mis palabras. En efecto, desde una perspectiva religiosa, cabe *creer* que Esencia y Forma (Padre e Hijo en la terminología trinitaria) sean lo Mismo *ab aeterno*, y sin embargo distintos (el Hijo es engendrado por el Padre, mas no *creado* por Él, al igual que la Palabra es *suscitada* por la Forma —exigida para su *definición*—, mas ni la una ni la otra existen *primordialmente* sueltas, por separado). En el Origen (sólo que «eso»: la Cortadura, *es* el Origen), justamente esa mismidad-en-la-distinción es el Espíritu, mentado por la conjunción copulativa (*Wesen und Form*), la cual, obviamente, al unir distingue, y viceversa (*separatio et coniunctio*, dirán los alquimistas). Sólo que ahora, en Hölderlin, no se trata ya de *creer* en la *perichóresis*, en la «procesión intratrinitaria», eternamente moviéndose en el seno de Dios. Pues Hölderlin está hablando de una experiencia personal («lo vi venir y lo vi», dice) y de su respuesta a ella[16]. Él no trata aquí de *la* Palabra, sino de *su* palabra (*mein Wort*). Ésta, y no el *Verbum interius*, es la que ha de *hacerse* lo Sagrado. Si se logra, *lo Sagrado estará en el Poema*; y más: será ya *el Poema mismo* (*poíēma*: «lo que se ha hecho», la Obra). Y ello, gracias a la acción mediadora, literalmente *espiritual*, del poeta. Sólo que éste sabe muy bien a lo que, al intentar tal cosa, se expone:

*Weh mir!*

[Hölderlin dejó un espacio en blanco, correspondiente a cuatro versos]

*Und sag ich gleich,*

[Espacio en blanco para un verso]

---

[16] Bien cabe traer aquí a colación una profunda sentencia de Nishida: «no hay experiencia porque exista un individuo, sino que existe un individuo porque hay experiencia.» (Nishida, K.: *Indagación del bien*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 19).

*Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,*
*Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden*
*Den falschen Priester, ins Dunkel, dass ich*
*Das warnende Lied den Gelehrigen singe.*

*Dort*

[El poema concluye abruptamente][17]

¿Por qué la violenta expulsión y caída del Poeta (que recuerda a la de los Ángeles vencidos)?, ¿y por qué va a tildarse éste a sí mismo de «falso sacerdote»? Pero basta recordar la actitud primera para entender ese ejemplar castigo: *Ich harrt*, nos confesaba Hölderlin: «Yo aguardaba». El poeta ha de estar predispuesto, a la expectativa, para dejarse inundar por la Claridad que viene (momento de pasividad), a fin de envolverla luego en la fragilidad de la Palabra del canto (momento activo). Ahora, por el contrario, es el poeta el que, llevado de la curiosidad (sin que haya para él siquiera la excusa de Acteón), se acerca a contemplar a los dioses. ¿Es eso todo? No. No lo es. En sentido simétricamente inverso, el canto contiene otra advertencia: al igual que en el caso del Prisionero en el símil platónico de la caverna, el Poeta *ha de volver* a este mundo sublunar, entre los vivientes, aun a riesgo de que éstos lo desprecien... e incluso ejerzan violencia contra él. Ésa es su misión sagrada:

*Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand*
*Zu fassen und dem Volk ins Lied*
*Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen*[18].

Por consiguiente, esta misión sagrada quedaría malograda si el Poeta insistiera en permanecer *en* el Origen, borrando así la diferencia entre él —al cabo, un mortal— y los dioses. De ahí que deba tornar «aquí abajo», a riesgo de no ser reconocido por los suyos (pero, ¿quiénes son de veras «los suyos», desgarrado como está el Mediador?). Desahuciado, expulsado de ambos mundos, sólo feliz por un momento, el espíritu *mortal* del poeta ha de renegar de lo que aquí le es dado, quedarse sin país y sin paisaje, para en su *spaesamento* captar lo Sagrado, hacer que su Palabra, su Obra, llegue a lograrse... quizá (eso es algo que no está enteramente en su poder), dentro de un proceso de desasimiento, de vaciamiento integral, obligándose así a cumplir el retorno a los mortales, ignaros del poder de sus hablas.

La acción del Poeta (del *Poiētēs*, del Hacedor, en general) implica ese doble dolor y extrañamiento: primero, por el abandono de esta *too solid flesh*,

[17] Vv. 68-74. *SWB* I, 241.
[18] Vv. 58-60. *SWB* I, 240.

por pretender ir más allá del mundo inmediato, dado, del cual hay que salir «a oscuras y en celada, / estando ya mi casa sosegada». Mas luego, muy al contrario, porque el Poeta, a costa incluso de su razón o de su vida, ha de volver al fin al mundo si quiere ser realmente él mismo: engendrar también él a su *otro*, dejar que su palabra sea lo Sagrado... para los hombres, al igual que hiciera, abnegado, el antes aludido Prisionero liberado de la Caverna platónica, el cual consideraba como algo sagrado la reconciliación de los hombres con el Mundo de Verdad, con el *ontôs òn*: una empresa libremente elegida, una empresa que *podría no haber sido*, en la que el Poeta que se vuelve *pròs toûs anthropóus* entiende que esa renconciliación es infinitamente superior a su propia voluntad de olvido en la beata contemplación del Sol y del Bien.

Una reconciliación frustrada en Grecia y en Judea, mas seguramente, esperanzadamente cumplida al cabo, en ejemplo mucho más alto, por medio del Cristo sufriente... y triunfante. Triunfante, no tanto de las humillaciones sufridas en la Cruz (al cabo, algo humano, demasiado humano), sino vencedor de sí mismo, vencedor de la tentación de permanecer como extradivino Señor del Ser, con la misma Forma de Dios: Dios Segundo, Dios del Mundo, sí. Mas no Dios de Dios, *lux lucis*. Tal el sacrificio supremo.

Y así, la palabra que proviene del inicio se dobla sobre sí misma, vuelve al origen, purificada en el Habla divina, que, como Schelling quería, supera a la vez paganismo y judaísmo en la letra firme de la Escritura. Ahora, y para siempre, el inicio se torna en *arché*. Y nosotros recibimos ese inicio que está siempre por venir, *semper adveniens*, ese inicio también que, como *télos*, sigue estando para nosotros pendiente, *ausgeblieben*, pendiendo de la palabra del *poëta theologus kat'exochèn*:

*Wir haben gedienet der Mutter Erd'*
*Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,*
*Unwissend, der Vater aber liebt,*
*Der über allen waltet,*
*Am meisten, dass gepfleget werde*
*Der feste Buchstab, und bestehendes gut*
*Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang*[19].

(«Servido hemos a la Madre Tierra
y más recientemente a la luz del Sol,
sin saber que aquello que más ama el Padre,
que impera sobre todas las cosas,
es que sea cuidada la sólida letra
y bien interpretado lo existente.
A ello obedece el Canto Alemán»).

---

[19] *Patmos,* vv. 220-226. SWB I, 356.

# ¿Pensar la libertad? La libertad en Schelling con respecto a Kant[1]

WILHELM G. JACOBS
Ludwig-Maximilians-Universität München

Como para todos los filósofos pertenecientes a lo que se ha denominado Idealismo, la doctrina kantiana de la libertad, entendida como autonomía de la razón, supone para Schelling la chispa de inicio de muchos de sus planteamientos, una doctrina cuya afirmación, contra la apropiación llevada a cabo por algunos filósofos de planteamientos kantianos, tiene lugar en Tubinga sobre todo en las *Cartas filosóficas* [*sobre dogmatismo y criticismo*]. La doctrina de la autonomía puede considerarse como el centro del pensamiento kantiano sobre la libertad, aunque con ella no llega a agotarse. Ya en 1792 Schelling recoge en su *Magisterpromotion* los diferentes matices del concepto kantiano de libertad. Y presenta el ejemplo: «Sobre la compatibilidad de la crítica de la razón teórica y de la práctica, especialmente en relación con el uso de las categorías y de la realización de la idea de un mundo inteligible a través del *factum* en los últimos»[2]. El ejemplo indica que hay un conocimiento de las dos primeras *Críticas*. Schelling cita además en su disertación el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*[3] recientemente publicado por Kant ese mismo año. Así pues, desde sus inicios [Schelling] conoce los textos más importantes de la doctrina kantiana sobre la libertad y los tendrá siempre, de una manera u otra, presentes. Por lo tanto, es necesario tener en cuenta los planteamientos de Kant al tratar del problema de la libertad en Schelling y, para ello, rememoraremos la correspondiente doctrina kantiana [acerca de la libertad] para después abordar el pensamiento de Schelling. Mi contribución tendrá, de este modo, dos partes.

---

1 Traducción de Vicente Serrano Marín y Ana Carrasco Conde.

2 Jacobs, W.G.: *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1989, p. 284.

3 AA I, 1, 63; 78 [N. de los T.: el autor cita siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Baviera (=AA), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2005 y ss; seguido de número de sección en romanos y volumen y número de página en arábiga. Cuando corresponde el autor también emplea con la abreviatura SW la *Sämtliche Werke*, la edición del hijo de Schelling, editada por Schroter, seguido en romanos del volumen y en árabes de la página].

## 1. La doctrina de Kant sobre la libertad

Como todos sabemos, en su obra crítica, Kant analizó la libertad desde diferentes perspectivas. Una vez que Kant demuestra la posibilidad de la libertad tras haberla contrapuesto a la innegable y continua causalidad natural, procede a comprender su efectividad. La primera [su posibilidad] fue abordada en la filosofía teórica, más exactamente en la tercera y cuarta antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Allí afrontó la tarea de demostrar la posibilidad de la libertad tanto en su relación «interna» con la naturaleza, para seres naturales racionales, como también en su relación «externa» desde el punto de vista de un creador. Cuando Kant se dirigió hacia la filosofía práctica, fue cuando tuvo que reflexionar sobre la efectividad de la libertad. Ahora sería conveniente, en primer lugar, recordar cómo entiende Kant la libertad en la filosofía teórica y, después, cómo la entiende en la filosofía práctica.

### 1.1. *La libertad en la filosofía teórica de Kant*

La afirmación de la causalidad natural está referida a los fenómenos. Éstos, sin excepción, están ordenados temporalmente. La causalidad natural (*Naturkausalität*) implica, así pues, que nada sucede sin una causa (*Ursache*) que la preceda. Pase lo que pase, en la naturaleza todo está siempre determinado por una causa anterior. Esta comprensión de la naturaleza se opone a la libertad absoluta. Es desde ella desde donde puede explicarse cómo sucede algo sin una causa precedente. Kant la considera en un sentido cosmológico y la define como «la capacidad [*Vermögen*] de iniciar *por sí mismo* un estado» y subraya que esta «causalidad no se halla, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente»[4]. Por tanto, bajo [el concepto de] libertad cosmológica, Kant entiende «una capacidad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo»[5]. Kant no concibe este inicio absoluto en un sentido temporal, de ahí que, expresamente, afirme que «no hablamos aquí de un inicio absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal»[6]. En este punto pone como ejemplo [el acto] de levantarse de una silla. Cuando uno se levanta, sin tener en cuenta la influencia necesariamente determinante de las causas de la naturaleza (*Natursachen*), se inicia «una nueva serie en términos absolutos»[7]. Poco después, Kant distingue un significado activo y otro pasivo en el uso de la palabra «iniciar» [*anfangen*]. El activo es aquel según el cual «la causa inicia, como

[4] KrV A 533; B 561.
[5] KrV A 445; B 473.
[6] KrV A 450; B 478.
[7] KrV A 450; B 478.

efecto producido por ella, una serie de estados»[8]. Como aclaración, Kant introduce aquí la palabra latina «*infit*», que según el diccionario Stowasser[9] significa «se comienza, se levanta». El significado pasivo es el de que «la causalidad se inicia en la causa misma» [10] y queda aclarado con la [palabra] latina «*fit*»: «acontece». Por lo tanto, en el primer significado, el cosmológico, la libertad significa un comienzo no temporal o, dicho de otra manera: ser el hacedor de sí mismo o, mejor dicho, no estar determinado por la causalidad natural. La causalidad es el *fundamentum relationis* entre naturaleza y libertad, primero como serie continua, después como un «sí mismo *iniciante*». El título del texto mencionado [«Sobre la compatibilidad de la crítica de la razón teórica y de la práctica, especialmente en relación con el uso de las categorías y de la realización de la idea de un mundo inteligible a través del *factum* en los últimos»] da cuenta de la sospecha de que, desde muy pronto, Schelling tuvo en cuenta esta relación. Se entiende que las determinaciones esgrimidas sobre la libertad permiten hablar de la libertad como —y sólo como— posibilidad.

## 1.2. *La libertad en la filosofía práctica de Kant*

La filosofía práctica asume la tarea de explicar la efectividad de la libertad. Para poder afirmar la efectividad se requiere de la comprensión de unos datos empíricos dados. Cada uno de estos datos aparece en el tiempo y, por ello, [es algo] causado (*verursacht*). Por lo tanto, según Kant, la libertad [práctica] no puede ser teóricamente demostrada. Según él, por ejemplo, cualquier tentativa de la fisiología cerebral para demostrar la libertad es fallida aún antes de haber comenzado. Si la efectividad de la libertad no puede ser explicada desde un dato sensible, entonces, para tener éxito, su afirmación depende de un dato o de un hecho [*Faktum*] que tiene, que debe ser probado por un *factum* intelectual. Es de sobra conocido que, para Kant, éste es la conciencia ética, el deber, el cual requiere o exige incondicionadamente. Lo que es consciente en el Deber no es ninguna necesidad [*Bedürfnis*] —ésta se explica desde la naturaleza y es condicionada— sino una exigencia [*Forderung*] que no es explicable desde la naturaleza. Una exigencia tiene sólo sentido para un ser racional que, justamente por esta exigencia, se sabe libre en su realización. Con Kant, la conciencia ética es la del deber, la *ratio cognoscendi* de la libertad[11].

El deber exige, conforme a él, la determinación de la voluntad. Esta determinación de la voluntad no puede ser temporal y, por ello, tampoco causal. Según Kant es, más bien, un hecho intemporal. Esta doctrina parece

---

[8] KrV A 455; B 483.

[9] Cfr. *Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Viena y Leipzig 1916, p. 408.

[10] KrV A 455; B 483.

[11] Cfr. KpV 5, 52; Ak. V, 4; 29.

contradecir nuestra experiencia de nosotros mismos, pero se deduce del método kantiano del regreso sobre las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia. Así como Kant relaciona la multiplicidad de los conocimientos con la apercepción trascendental como su unidad última de conocimientos constitutivos, así también las diferentes determinaciones de la voluntad se refieren a la unidad de un mismo y solo acto de la voluntad, unidad que debe ser pensada como la identidad de la persona constitutiva. La posible objeción según la cual las personas determinan su voluntad de manera muy diferente a lo largo de su vida no afecta a lo que Kant quiere decir. Él regresa al acto fundamental que es la condición de la atribución de las diferentes determinaciones de la voluntad y que, con ello, hace que las siguientes acciones se remitan a una misma actividad, es decir, a la misma persona.

La doctrina kantiana del mal clarifica más este punto. La máxima mala es aquella que sigue la ley, solo que, mientras que el deber como tal exige, y exige siempre y en todas partes, a obedecer *a priori*, esta máxima se permite una excepción ocasional. Así pues, la libertad es pensada por Kant de tal modo que, en un único acto, puede atender a la ley a veces para cumplirla y a veces para infligirla. Kant denominará también carácter a esta determinación fundamental, con la cual es pensado únicamente el acto fundamental y no ninguna disposición genética o similar.

Esta determinación de la voluntad se manifiesta en la acción, que se determina temporal y causalmente, como cualquier otro fenómeno. De ahí que el actuar de un ser racional y natural pueda ser considerado bajo dos aspectos: desde el punto de vista de la libertad y desde el punto de vista de la naturaleza. Desde la primera *Crítica,* la citada acción de levantarse debe ser entendida como [el levantarse] «doble« de una silla: por un lado, como acción libre; y, por otro, como estando determinado a través de la causalidad de una serie. La fundación del carácter que el hombre se ha impuesto a sí mismo, es decir, a través de la [elección de la] máxima originaria y de sus determinaciones posteriores, se exterioriza como fenómeno y se muestra como [parte de] una serie necesaria[12]. Desde el punto de vista de la libertad de un ser natural racional, el del hombre, la libertad aparece como origen de la totalidad de los hábitos de la persona, que puede entenderse como identidad a través de estos mismos hábitos. La libertad no constituye el origen inmediato de las acciones particulares, ni siquiera de máximas particulares, sino sólo como [origen] de la máxima originaria, o dicho de otro modo, como origen de la persona en su totalidad.

Esta libertad es exigida por la ley y por el deber. Esta misma exigencia debe ser comprendida como libertad, porque, a pesar de todo, con ella se conmina a la libre autodeterminación de la voluntad. Puesto que ella se dirige a la libertad como máxima originaria, se dirige asimismo a lo mismo que ésta, concretamente, al imperativo categórico en sus cuatro formulaciones de

12 Cfr. KpV 174-177; Ak. V, 97-99.

la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* La máxima originaria debe ser entendida como «mía» y constituye realmente a la persona como individuo.

La ley, que se ajusta a cada persona sin excepción y le exige el respeto a la autodeterminación de todas y cada una de las personas, es general [para todos] y surge de la razón, y queda posibilitada a través de una comunicación general. Al remontarse a las condiciones de posibilidad, Kant prueba con su método que la razón práctica es la condición última y más elevada, y que, según las obligaciones morales, puede ser presentada como obligaciones de Dios. Éstas no son comprendidas por la voluntad de Dios como morales, sino por la razón práctica, de forma que [Dios] solo puede ser pensado mediante la razón práctica como legislador y juez. Sin el criterio de la razón práctica incondicionada el hombre no sabría distinguir entre Dios y el ídolo.

Nuestro repaso [de la libertad en Kant] nos recuerda que en Kant la libertad es entendida como «iniciar», una palabra que no puede ser entendida como «comienzo temporal«, sino como principio y —como se ve más claramente en griego— como ἀρχειν; queda así implicado un ser activo, y, por lo tanto, queda implicada una autoría o —en oposición a la causalidad natural como causalidad condicionada— una causalidad incondicionada. La efectividad de la libertad, «libertad en su sentido positivo»[13], se hace consciente mediante la ley moral, que se da la razón de forma totalmente independiente de la naturaleza o incluso de Dios y, por consiguiente, ordena de forma incondicionada. La exigencia de las leyes morales garantiza nuevamente la libertad de la persona.

## 2. La doctrina de la libertad en Schelling

«El inicio y el fin de toda filosofía es... ¡la libertad!»[14]. Esto es lo que leemos ya en 1795 en el escrito *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano.* Ese mismo año, el joven Schelling escribe algo muy parecido a Hegel[15]. Comprender la libertad se convierte para él en la tarea de su vida. Para él, Kant es un pensador del que partir, al que valora y reconoce, y al que, precisamente por ello, hay que abandonar. Su principio de interpretación no consiste en repetir o comentar la doctrina kantiana sino, como el mismo Schelling formuló en su *Panorama general de la literatura filosófica más reciente,* «sólo aquello que según mi entender debería haber queri-

[13] KpV, 59; Ak. V, 33.

[14] AA I, 2, 101.

[15] Cfr. Carta del 4 de febrero de 1795 (AA III,1, 22). [N. de los T. Hay traducción al castellano de esta carta a cargo de José María Ripalda en Hegel, G.W.F.: *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 2003, p.59].

do, si su filosofía ha de ser coherente consigo misma»[16]. Por tanto, Schelling interpreta a Kant como si fuera la base desde la que partir. Desde el comienzo de su filosofar hasta su muerte, Schelling estará relacionado con Kant, pero no es nada extraño que esta relación vaya cambiando. Trataré de mostrar ese cambio basándome en tres obras, una de juventud, otra de su etapa intermedia y otra perteneciente a la filosofía tardía.

## 2.1. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*

En el *Panorama,* Schelling entenderá el Espíritu como libertad, es decir, como autodeterminación o autonomía. Empleará el concepto kantiano de organismo que aparece en la *Crítica del juicio* para la aclaración de lo que sea el Espíritu. Éste, como lo orgánico, tiende «hacia el sistema, es decir, hacia una absoluta finalidad».

Tanto para Kant como para Schelling, en el sistema, o dicho de otra manera, en el Organismo, cada parte es por y a través del todo y viceversa. Schelling irá más lejos: «Ahora bien, todo lo que es absolutamente con arreglo a fin es *completo y acabado en sí mismo*. Lleva en sí mismo el *origen* y el *fin* de su existencia. Precisamente es ése el carácter originario del espíritu. Él es [...] principio y fin de su propia existencia»[17]. Schelling determina al Espíritu como «pura actividad«[18] y dice: «El espíritu quiere y es *libre*»[19].

Schelling coincide con Kant en la afirmación del primado de la libertad práctica y escribe: «Si uno se hubiese detenido en la idea de *autonomía* [...] entonces habría descubierto fácilmente que esa idea es, en ese sistema, el punto mediante el cual se relacionan filosofía teórica y práctica.»[20] Esta relación se encuentra en la autodeterminación de la voluntad, que es considerada consecuentemente como el principio vivo del sistema, como «aquella totalidad que *se sostiene por sí misma.*»[21]

El peso de la argumentación de Schelling descansa en el carácter de la actividad de la autodeterminación. A este punto —en una bien pensada filosofía trascendental[22]— se asirá Schelling. Si el Espíritu se determina a sí mismo, entonces no quiere otra cosa que a sí mismo. Él es actividad, y de este modo se determina a la vez que la materia de su actuar, en su contenido;

---

16 AA I,4, 102. SW I, 375. [N. de los T. Hay traducción al castellano del *Panorama* a cargo de Vicente Serrano en Madrid, Abada, 2006, p. 83. Se indicará, tras punto y coma, la paginación de la traducción].

17 AA I,4, 113. SW I, 386 [;96].

18 AA I,4, 117. SW I, 390 [;101].

19 AA I,4, 121. SW I, 395 [;106].

20 AA I,4, 123. SW I, 397 [;108].

21 AA I,4, 127. SW I, 400 [;112].

22 Cfr. AA I,4, 129 [; 115]. SW I, 129; SW I, 402.

«debe quererse a sí mismo.»[23] Pero el querer sale de sí, quiere algo, de manera que su querer se determina en ese algo, por lo tanto, la materia de su querer debe ser determinada mediante la forma. «Éste es —resume Schelling— el verdadero y auténtico sentido del imperativo categórico, o de la ley moral.»[24] Así, mientras él destaca la actividad de la autodeterminación, muestra claramente al mismo tiempo que quiere entender la ley moral desde su origen.

La exigencia de la ley moral puede hacer consciente al espíritu finito sólo en contraste o en oposición con la exigencia. De esta manera surge el fenómeno —bien entendido, el fenómeno de la arbitrariedad— que puede decidirse entre el bien y el mal.

## 2.2. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*

En su *Escrito sobre la libertad* Schelling se remite a Kant al mismo tiempo que critica a Fichte. Reconoce el logro del Idealismo y recurre al concepto kantiano del acto eterno. Según la conocida expresión, «querer es el ser originario», y prosigue kantianamente: «sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: insondabilidad, eternidad, independencia, autoafirmación.»[25] El Idealismo ha «elevado»[26] hasta esa visión a la filosofía, y es tan solo a partir de él como se hace posible debatir el tema del escrito: entonces hay que agradecer al Idealismo «el primer concepto completo de la libertad formal»[27]. Schelling destaca: «el pensamiento de hacer de la libertad de pronto el uno y el todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no solo en relación consigo mismo.»[28]

Schelling relativiza esa apreciación: «Pero el propio Idealismo... no deja por ello de ser él mismo lo más alejado de un sistema acabado». Y, desde ahí, pretende ir más allá del Kant analítico. Por lo tanto, resume: «el Idealismo nos deja desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad.»[29] Por un lado, según Schelling «nos ofrece lo más universal, pero por otro el concepto más formal de la libertad»[30]. Un concepto como ese es ideal y eso se corresponde con la exposición kantiana de la libertad. Pero a lo ideal le falta, no obstante,

---

23 AA I,4, 155 [;142]. SW I, 429.

24 AA I,4, 156 [;153]. SW I, 429.

25 SW VII, 350 [N. de los T. Las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* están traducidos al castellano por Helena Cortés y Arturo Leyte en Barcelona, Anthropos, 2000, p. 145. Se indicará la página de la traducción tras punto y coma].

26 SW VII, 351 [;147].

27 SW VII, 351 [;147].

28 SW VII, 351 [;147].

29 SW VII, 351 [;147].

30 SW VII, 351 [;147].

la realidad y así presenta Schelling la tesis: «pero el concepto real y vivo consiste en que se trata de una capacidad para el bien y para el mal» [31]. Para Schelling de lo que se trata es de la realidad de la libertad como acto vivo. Con ello, como escribe con razón Henningfeld: «ha planteado el problema decisivo»[32].

Schelling hace suya, como se ha dicho, la doctrina de Kant de la intemporalidad del acto. Eso le obliga, de una manera más precisa que en el *Panorama general*, a interrogarse por la posibilidad de un acto intemporal e interpretar ese acto como decisión acerca del bien y del mal. Esa interpretación no niega que la libertad aparezca en el tiempo como arbitrio, pero afirma, que es «través del tiempo (sin dejar que éste le posea)»[33]. La ley moral expresa la voluntad de la razón que, como la razón, es universal. Ese carácter universal de la voluntad se dirige a la propia voluntad de cada ser racional, a su voluntad propia de conservase a sí mismo, la *conservatio sui* de Spinoza. Esa voluntad es intemporal y atraviesa la vida. En ella se proclama la exigencia de la voluntad universal que es comprendida en su profundidad como voluntad, y sólo a partir de ahí como ley. Ambas voluntades no se contraponen abstractamente, sino sólo como dos momentos de una misma voluntad de ser libre. Pero ser libre significa querer la libertad, y no la propia sino también la otra. Solo en la otra se hace plena la libertad a sí misma, y con ello la síntesis de los dos momentos, que es llamada amor.

En el hombre, como es sabido, esa síntesis, el vínculo, es separable. Con ello, los principios pueden ser alterados, pervertidos, la voluntad propia puede elevase sobre la voluntad universal. Si vemos el acto eterno como actitud o carácter, como dice Kant y como dice Schelling igualmente en las *Lecciones privadas*[34], de ahí se sigue lo que un hombre hace. Por ello, ese acto es independiente de todo. Es libre, la decisión particular se sigue de él, y desde luego necesariamente. Ese acto lleva al hombre a la unidad consigo mismo o a su escisión, pero en todo caso sigue siendo su acto.

Si aquí, en esta teoría de Schelling tan sólo insinuada, se trata solo de voluntad universal, [entonces] hay motivos, por la cercanía que tiene Schelling respecto de Kant, para considerarla como otra expresión para la ley moral kantiana, que es universal y, entonces, hay que considerar que la voluntad universal se funda en el *Logos* divino. Esa palabra asume ahora el momento de la razón universal, pero también el de la palabra, el de la comunicación. El *Logos,* para Schelling, no se agota en ser pensado como entendimiento: «en el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es un sistema, sino vida»[35]. La ley moral se concibe de manera suficientemente satisfactoria

---

31 SW VII, 352 [;151].

32 Hennigfeld, J.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände',* Darmstadt, 2001, p. 50.

33 SW VII, 385 y ss [;229 y ss].

34 SW VII, 430.

35 SW VII, 399 [; 263].

si es concebida como surgiendo de esa vida. Pero la vida, según Schelling, implica ciertamente una dependencia. «Pero la dependencia no suprime la autonomía, ni tampoco la libertad»[36]. Schelling explica: «cada individuo orgánico es devenido por otro y en cuanto tal dependiente en cuanto al devenir, pero en ningún caso en cuanto al ser»[37]. Por eso, hay que pensar la ley moral a partir de su origen vivo, para mostrar a la voluntad otra libertad.

Por tanto, el *Escrito sobre la libertad* revaloriza, frente al *Panorama general*, el acto eterno y busca comprender la ley a partir de su fundamento.

## 2.3. *Filosofía de la mitología*

En la introducción filosófica de ese escrito, que no evita en el curso de la discusión del acto eterno «conmemorar el pensamiento de Kant» [38], se encuentra la máxima distancia respecto de Kant, precisamente en la discusión de la ley moral. Ésta se encuentra en la lección 24. El objeto de la filosofía racional pura es aquí la posibilidad del pensamiento. En la lección 18, Schelling había pensado como principio del ser extra-divino un segundo principio llamado alma, que «como Él (Dios) es principio»[39]. Con ello se modifica «el carácter de la ciencia, en la medida [...] en que hay una realidad que está fuera del pensamiento»[40] y la investigación se vuelve hacia la pregunta «sobre las consecuencias de que el alma se retire de la mediación»[41], lo que, expresado de otro modo, es lo mismo que las consecuencias de la caída, es decir de la caída en el mal. En la profundización de esta cuestión se encuentra la mayor distancia con respecto de Kant.

De lo que se trata es de «esa ley interior escrita en el corazón»[42], de la ley moral. Y con ello, Schelling emprende un giro radical y una desviación frente a Kant. La ley ya no libera, sino que el «Yo está preso ante la ley como un poder distinto»[43]. En la nota a pie de página correspondiente, Schelling se vuelve indirectamente contra la determinación de la religión como «el conocimiento de todos los deberes como mandato divino»[44], en la medida en que escribe: «es equivocado considerar la ley moral como divina. Dios está oculto tras la ley y debe permanecer así para que la ley sea educadora»[45]. El Yo no se siente alegre bajo la ley, más bien siente disgusto y rechazo frente a la dureza

[36] SW VII, 346 [;135].
[37] SW VII, 346 [;135].
[38] SW XI, 483.
[39] SW XI, 421.
[40] SW XI, 421.
[41] SW XI, 422.
[42] SW XI, 553 y ss.
[43] SW XI, 554.
[44] KpV; Ak. V, 129.
[45] SW XI, 554.

de la ley. «Pues como universal e impersonal no puede ser más que dura, en cuanto un poder racional que sabe tan poco de la personalidad que no la concede ni lo más mínimo y que incluso aunque su exigencia encontrara una completa satisfacción, no otorga ningún reconocimiento»[46]. El núcleo de la argumentación es el siguiente: «estar sometido a un poder impersonal es insoportable para el Yo. El que quiere ser su propio sí mismo, debe verse sometido a una universalidad»[47]. Schelling anota todavía: «en esa impersonalidad de la ley consiste la imperfección de la ley que está en ella misma»[48]. Es en ese mismo instante cuando surge la mencionada distancia con respecto a Kant: «no ve la imperfección de la ley y se priva así de tomar el verdadero camino al que quiere dirigirse. Pierde su sentido crítico»[49].

El punto crítico de Schelling es la impersonalidad de la ley, que surge de que el Yo «quiere ser su propia mismidad», en palabras del *Escrito sobre la libertad*, con la que ha elevado el querer propio sobre el querer universal. Desde la perspectiva del propio querer, que se ha elevado a sí mismo, el vínculo con la voluntad universal se ha roto, y éste ya no aparece como perteneciéndole. El Yo no ve en la voluntad universal la voluntad que él mismo quiere y que es su fundamento. Pero, aunque ha separado de la voluntad universal de su origen, no se ve liberado de ella y se ve sometido, atado a ella, falto de libertad. La relación personal con la voluntad que él mismo quiere es pervertida y con ello queda oscurecido el origen de la moral, y la ley se convierte para él en un preceptor. La crítica a Kant es exactamente ésa, que no establece suficiente diferencia entre el origen de la ley y la aparición de la ley para la mala voluntad. Schelling no critica aquello que la ley quiere, tampoco la doctrina de la autonomía de la razón, que denomina «uno de los rasgos más venerables»[50], sino que analiza la aparición de la ley para la mala voluntad. Para esa situación Schelling no encuentra salida. Tampoco una vida contemplativa ofrece ninguna solución. Es preciso que el hombre reciba ayuda y, desde luego, de un Dios que aparezca personalmente.

Se aprecia, pues, que Schelling concibe aquí el acto eterno de una forma mucho más radical que antes. Por otra parte, modifica su expresión acerca de la ley moral. Ahora es considerada bajo la condición de la caída y aparece así desprendida de su origen. De eso se trata precisamente.

Una respuesta a la pregunta del origen sólo puede ser dada por Schelling en un retroceso transcendental, como ya lo había trazado Platón. El último origen es puro ser, acto puro, Dios. Aquí no hay ya nada que deducir, si surge de sí, sin causa. Pero se puede pensar cómo hay que entender al alma antes de decidirse, es decir como sustancia persistente, no como ejecución y activi-

---

46 SW XI, 554.
47 SW XI, 554.
48 SW XI, 554.
49 SW XI, 555.
50 SW XI, 532.

dad. Para ser ejecución debe ser actividad, conciencia de sí misma y principio de su actividad. El alma que aún no se ha decidido no se conoce a sí misma, no es «siendo para sí», sino volcada hacia Dios como «una naturaleza enajenada en Dios»[51]. La imagen mística de esto es la del paraíso. Al alma no se la puede llamar mala, pero tampoco es buena, porque no es espíritu autoconsciente que pueda decidirse. Sólo con la decisión —*de facto* hacia el mal— el hombre es libre y alcanza su libertad, pues únicamente entonces puede ser pensado como *telos* de la creación. Creación de libertad es creación libre.

Esa construcción explica, por un lado, que el hombre permanezca también como culpable ante la ley; y, por otra parte, que la experimente como separada del origen y por ello como inflexible, es decir, ya no como establecida por la libertad.

Pero si la ley exige y debe exigir el reconocimiento de la libertad porque la propia voluntad se ha elevado sobre la voluntad universal, entonces en esa exigencia se muestra aún lo que está en el fundamento de la ley, el libre reconocimiento de la persona. Pero éste sólo es pensable como el reconocimiento de otra persona. El culpable no reconoce la ley como su propio reconocimiento libre, o como amor. La creación hay que comprenderla como reconocimiento libre. Pero esa comprensión sólo es posible mediante la libertad del que comprende.

Schelling piensa la libertad como intemporal, tanto la humana como la divina. Por lo tanto, la libertad no está expuesta a la condición del tiempo, es decir, de la modificación. En esa perspectiva, debería interpretarse como ley la voluntad eterna retenida mediante la modificación en el tiempo. Esa ley ciertamente será consciente para el hombre caído ya no como voluntad personal, sino como una ley impersonal. Con esa reflexión habría que concebir la ley a partir de su origen en la libertad, no como arbitraria, sino a partir de la eterna voluntad de la otra libertad.

Estas reflexiones parecen muy abstractas, pero se corresponden, sin embargo, con nuestra experiencia vital. La decisiones determinantes de nuestra vida, como la profesión que elegimos, si vinculamos nuestra vida con otras personas y, cuando es así, con quiénes, o con quién mantenemos una amistad, no son determinadas por ninguna ley, sino originariamente. Desde luego, nuestras decisiones tienen como consecuencia obligaciones y derechos. Pero esas obligaciones pueden entenderse como la permanencia de nuestra voluntad causal originaria, eterna.

* * *

De este modo, yo sugeriría situar el foco de la comprensión de la libertad de Schelling en el carácter originario. La expresión de Schelling es, cualquiera que sea la época, «iniciar» [*anfangen*]. Esa expresión, como en Kant, no es

---

[51] SW XI, 185.

pensada temporalmente sino causalmente. Con esa expresión interpreta los correspondientes términos latinos y griegos. Pero esos lenguajes vinculan los comienzos con el dominio. El principio domina, determina las consecuencias. Si ese principio es pensado como voluntad intemporal, entonces quiere conservarse en el tiempo. Determina, por tanto, necesariamente las consecuencias. Así considerada, la libertad genera necesidad. «La libertad es lo supremo en nosotros.»[52]

Podemos concluir que, si esa libertad ha de comprenderse en última instancia como lo originario, entonces, para responder a la pregunta que se contiene en el título, así se la puede pensar. Desde luego, no cabe concebir una deducción a partir de un fundamento. Algo originario sólo se puede concebir a partir de sí mismo, pero eso originario solo puede comprenderse como libertad. Por eso, la libertad sólo puede pensarse cuando es ejecutada. El acto es anterior al concepto. Pensar la libertad es, en último término, una experiencia, una auto-experiencia, ciertamente no una experiencia externa, sino una interna operada por sí misma. «De la absoluta libertad no somos conscientes —escribe Schelling en el *Panorama*—, nada más que mediante el *Acto*. Deducirla más allá de eso es imposible.»[53]

---

[52] Schelling, F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (ed. de Walter E. Ehrhardt), Hamburgo, Meiner, 1992, p. 78.

[53] AA I, 4, 128 [;113].

# Fichte o la revolución aborigen permanente[1]

Jean-Christophe Goddard
Université de Toulouse le Mirail, ERRAPHIS/EuroPhilosophie

Al comienzo del discurso séptimo a la nación alemana, Fichte dice algo que, de tomarse en serio —¿y por qué no habríamos de hacerlo?— proporciona un nuevo enfoque al conjunto de su obra. Se trata, una vez más, de la diferencia ontológica que sustenta los dos puntos de vista científicos del dogmatismo y del trascendentalismo. Dos puntos de vista que no constituyen en absoluto dos maneras posibles de ver pertenecientes a un mismo ser ofrecidas a su libre elección, sino dos vidas independientes, dos visiones que, por decirlo así, corresponden a dos seres específicamente distintos. Dos perspectivas, no en el sentido perspectivo-relativista de un abanico de vistas posibles sobre lo mismo, sino en el sentido de dos visiones, dos producciones del saber o de la conciencia, que implican una diferencia en las mismas cosas vistas, hasta tal punto que no se sabría cambiar de perspectiva, ver aquello que el otro ve si no es bajo la condición de transformarse en el otro, de devenir verdaderamente otro ser; no otro ser en el seno de una misma humanidad, sino en el ser de otra humanidad. Es así como es preciso entender el «*Solltest du anders sehen, so müsstest du erst anders werden*»[2] («[en el caso de que] debas ver de otra manera, tendrás que devenir primero otro») del discurso séptimo, es decir: en relación con la sucesión de enunciados que, a lo largo de toda la obra, opone dos humanidades, antigua y moderna, propietaria y no propietaria, etc., pero no como división histórica o social, sino como diferencia de ser.

El problema que se plantea y que debe ser resuelto en la *Wissenschaftslehre* como práctica de iniciación (*Anweisung*) a una nueva vida (la filosofía transcendental) es, así pues, un problema de transformación, de devenir: el del pasaje de un ver a otro ver, entendido éste como el ver de otra especie, de otro ser. La dificultad que establece el *Wissenschaftlehrer*, en la medida en la que es él quien ha de guiar esta iniciación, será, así pues, encontrar el camino

---

1 Traducción de Ana Carrasco Conde.

2 Fichte, J.G.: *Rede an die deutsche Nation*, Meiner, 2008, p. 109. [N. de la T. Hay traducción al castellano: *Discursos a la nación alemana*, ed. L.A. Acosta y M.J. Varela, Madrid, Editora Nacional, 1977; reed. en Barcelona, Orbis, 1985; y posteriormente Madrid, Tecnos, 1988].

de continuidad real entre dos términos polarizados y no homólogos como son las dos humanidades, despolarizar a nivel práctico su polaridad ontológica. La filosofía trascendental no es en absoluto, como se ha creído y como, de un modo u otro, se cree todavía, una doctrina cuyo valor se mediría por el rasero de las expectativas de la razón especulativa; ella es inseparable de esta experiencia de despolarización y de transformación que no tiene nada que ver ni con la especulación ni con otras fuerzas implicadas con ella.

Al comienzo del discurso séptimo a la nación alemana, la diferencia antropo-ontológica contrapone el ser más íntimo del *Ausland* [extranjero] al del *Urvolk* [pueblo originario o «aborigen» como lo entiende el autor A.C.]. Dos términos que hace falta traducir literalmente si se quiere evitar toda complicación ideológica inútil. El *Ausland* designa lo que está situado fuera del país; el *Urvolk*, es el pueblo nativo, aborigen. La polaridad misma se estructura en torno al acontecimiento por el cual se constituye como tal la invasión del territorio por parte de una potencia exterior con el consecuente sometimiento de los nativos por parte de los invasores. Ella es originariamente la expresión de una relación de dominación.

Pero también ella toma una dimensión esencial, prueba de que la invasión no reviste únicamente el carácter de un acontecimiento contingente, sino que contiene una diferencia más radical, el pensamiento implicado través del acontecimiento fluctuante, indeciso, entre contingencia histórica y determinaciones inmutables, acontecimiento y estructura, a la misma distancia entre los dos: el invasor, el *Ausland*, porque él procede del exterior de una *Land* [tierra] con el propósito de conquistarla, es también la *Nichtursprunglichkeit*, la negación del principio aborigen: él es esencialmente no-nativo, no en el sentido de que vendría de otro lugar y tendría otro origen geográfico, sino porque él es ontológicamente extraño a toda génesis; toda mediación es, por utilizar un lexema fichteano, sin «*Durch*» [«medio»]. El invasor no viene de ninguna parte y anula, con el hecho brutal de su acto de invasión, toda proveniencia, todo carácter primitivo u origen, su existencia no es sino fáctica.

Por oposición, el *Urvolk* designa al pueblo, todo pueblo, en la medida en la que, para ser un pueblo, debe ser necesariamente nativo, originario, primitivo —en la medida en la que su ser no es solamente «fáctico» o «histórico», como lo es el de un ejército colonial o imperial de conquista, de una administración estatal, etc, sino «genética», es decir, está constituido en su totalidad por las mediaciones simbólicas a través de las cuales él mismo se da una imagen y se da forma (*sich bildet*) a sí mismo (la noción fichteana de «génesis» es vaciada de este modo de toda significación genealógica).

Puesto que los términos polarizados no son simétricos: si el *Ausland* se constituye a partir del rebasamiento de una frontera exterior por un ejército imperial, el *Urvolk*, el aborigen, se comprende [en cambio] no relativamente en relación con una frontera exterior, sino «interior». Si el aborigen es, entonces, el habitante primero, no es en el sentido de que sus ancestros serían los primeros ocupantes de un lugar circunscrito a las fronteras naturales. «Pri-

mero» califica más bien la manera con la que se habita en el lugar —y «habitar» no es «ocupar»—. El habitar es primero en el sentido de que el lugar, el territorio que conforma su nación, se engendra propiamente por su habitar. Este habitar, contrariamente a la ocupación militar estatal que se apropia de una extensión natural violando una frontera exterior, no es extensiva, sino intensiva. No es preciso decir que la frontera interior es lingüística, espiritual y moral; pero sí lo es añadir, como ha destacado Etienne Balibar, que la vida original del pueblo, su vida lingüística, espiritual y moral, es esencialmente «el movimiento de una formación continuada (*Bildung*), de una actividad práctica (*Tätigkeit*), de un rebasamiento de todo aquello que está dado y determinado como algo dado (*Etwas*)»: «una revolución interior permanente».

No es preciso tampoco decir que la noción de *Urvolk* está así vacía de todo contenido naturalista: hace falta, sin embargo, señalar, más radicalmente, que ella pura y simplemente rompe con la ontología naturalista moderna en la medida en la que ésta se definiría por la oposición entre la exterioridad física común y la pluralidad de interiores psíquicos: la polaridad de la frontera exterior y la frontera interior no tiene propiamente nada que ver con tal separación entre lo físico y lo psicológico. La interioridad del pueblo aborigen no es una intimidad inviolable por la fuerza armada de los conquistadores porque se situaría más allá de la existencia física, sobre una forma de ser en el que la violencia material no llega. Su interioridad, su «en sí», no se comprende como retirada en sí o como sobrepasamiento como de la existencia mundana, sino, al contrario, como compromiso práctico, como afirmación del primado de la existencia práctica en este mundo. La interioridad del pueblo aborigen es autoformación continua de sí; ella es una con su ser íntegramente primitivo, genético. Y esta autoformación es indisociable de su actividad práctica, es decir, de sus prácticas, que podemos decir «inmateriales» solamente en la medida en la que constituyen lo que se denomina «patrimonio inmemorial», es decir, una cultura simbólica viviente en perpetua transformación que no se deja fijar. Como conjunto de prácticas inmateriales, simbólicas, la interioridad aborigen hace efectiva en cada uno de sus actos la unidad inmediata de lo físico y lo psíquico.

* * *

Desde este punto de vista, es perfecta y notablemente coherente que la *Wissenschaftlehre*, la enseñanza sobre la vida que Fichte ofrece a los filósofos, rechaza explícitamente consistir en algo así como un «libro»: su transmisión oral —y por tanto el tiempo de escucha que dura la lección— es al mismo tiempo la condición *sine qua non* de su comprensión y de su eficiencia. Amigos o enemigos, si los filósofos-escritores que han escrito sobre la *Wissenschaftlehre* no han podido elevarse hasta el concepto presentado por Fichte se

ha debido precisamente a que son escritores y han escrito sobre ella[3]. Sólo los oyentes de la *Wissenschaftlehre*, en la medida en la que no han escrito («*die aber nicht geschrieben*»), son susceptibles, tras Fichte, de acceder, no solamente al concepto que él mismo tiene, sino a un concepto de la *Wissenschaftlehre* más elevado que el suyo. Una declaración que merecería ser tomada seriamente en consideración por los estudios fichteanos en la medida en la que [la *Doctrina de la ciencia*] obliga a reconsiderar el estatus del texto sobre el cual toma apoyo el comentario erudito de la *Wissenschaftlehre*: trazo escrito de una performance oral, necesariamente oral, que no sobrevive en ningún texto, sino tan sólo en su repetición oral a través del *Wissenschaftlehrer* o de sus oyentes.

He aquí lo que aclara la serie de repeticiones incesantes de la exposición fichteana, de año en año, a veces varias veces al año, no tanto como reformulaciones incesantes de lo mismo, de aproximaciones sucesivas más o menos abocadas a un mismo resultado, sino como la práctica continuada de una obra oral esencialmente inestable, imperfecta, inacabada, porque rechaza la estabilidad y el acabamiento mismos a los que aspira la ciencia doctrinal, preocupada por proporcionar para el beneficio de las instituciones académicas una representación histórica, íntegramente comunicable por escrito (*schritflich*) del acontecimiento del pensamiento en el que consiste el pensamiento filosófico.

De una manera general, para hablar correctamente de Fichte, convendría abandonar todos los falsos problemas construidos artificialmente por la crítica erudita para proporcionar a la obra una dimensión histórico-fáctica: el problema de la de la unidad o no de la doctrina, de su evolución o de sus virajes a través de las diferentes secuencias de su producción (periodo de Jena, periodo intermedio, periodo tardío), aquel de su filiación al transcendentalismo kantiano o a la mística renana, aquel de su pertenencia al campo revolucionario o al campo reaccionario, etc. La *Wissenschaftlehre* es sin historia. Lleva consigo su propia dimensión de práctica inmaterial, es decir, de aquello que hemos identificado como su dimensión aborigen. La *Wissenschaftlehre*, o mejor las múltiples *Wissenschaftlehren* en las que ella misma consiste, son todas ellas recorridos únicos, inconmensurables, generadas íntegramente a partir de problemas que proporcionan un impulso a sus experimentaciones activas, dinámicas y colectivas.

La *Wissenschaftlehre* no se deja reducir a los esquemas o las estructuras finitas. Por supuesto, no deja nunca de recurrir a los diagramas; pero sus esquemas (del tipo[4] x y z.$^{A}$ SD, B – L – S, etc) no son en absoluto formas estáticas que organizan los contenidos de una doctrina y facilitan su interpretación. Formas fluidas, intuitivas, engendradas por el pasaje transespecífico de un ver a otro, los diagramas no subsisten más allá del momento en el que, en el curso de la lección, exigen una visión colectiva en continua autoformación en sí misma. Su significado debe permanecer vago, indeterminado, y la aten-

---

3 Cfr. *Die Wissenschaftlehre. Zweite Vortrag im Jahre 1804,* Meiner, 1986, p. 135.

4 Tomados de la segunda versión de la *Wissenschaftlehre* 1804.

ción que se le dedica debe ser, como la que se concede a un boceto, portador de otra visión; lo esencial es aquí la transformación del ver que indisociable de un devenir otro. Los esquemas, las imágenes, los diagramas, movilizados por la *Wissenschaftlehre*, son en realidad más acontecimientos que estructuras. Engendrados por la experiencia de transformación antropo-ontológica en la que consiste la *Wissenschaftlehre*, expresan la relación de fuerzas presente en esta experiencia —la tensión de lo vital y de lo letal, de lo centrípeto a lo centrífugo, etc.—, y revisten inmediatamente una dimensión dramática; son los acontecimientos con los que se construye la estructura inestable, genética, del relato a través del cual el *Wissenschaflehrer* trata de mantener su promesa: la de hacer ver cosas jamás vistas hasta entonces.

Movimiento de una transformación continuada, palabra viva esencialmente itinerante, que conforma una historia. Y no hay historia que deba ser tomada en el mismo momento en que se hace: conversión del espacio constituido (de la escritura y de la institución académica de los eruditos) en tiempo constituyente, es decir, en futuro; hasta el punto de que la comprensión deviene pura y simplemente la práctica a través de una reanudación de un proceso en continuo movimiento, de un nuevo itinerario collectivo. La *Wissenschaftslehre* presenta las características del pensamiento aborigen. Se ha comprendido con dificultad el sentido del *Soll* («es debe»), que condiciona el conjunto del enfoque: él significa su carácter experimental, su modo de ser exclusivamente problemático, la imposibilidad de reducir sus enunciados a una axiomática o un aparato categórico a partir del cual [los enunciados] pudieran ser repetidos independientemente de los problemas singulares a los que responden y que surgen al hilo de la experimentación. Es, desde este punto de vista, destacable que el comentario académico de la *Wissenschaftslehre* se vea forzado a formalizar la indagación por progresión, [a formalizar] el flujo de imágenes a través del cual esta exploración se practica, sometiéndolas a su modelo de inteligibilidad esencialmente estático, formalizándolas, recortándolas en secuencias sucesivas y forjando con todas las piezas el falso problema, erigido en la cruz de los intérpretes, del nombre exacto de las secuencias identificables. No hay otro camino para una formalización académica semejante que invertir el modelo aborigen sustituyéndolo por el bricolaje experimental, que consiste en fabricar la estructura (anexacta) [*anexacte*][5] a través del acontecimiento, la construcción de una estructura (exacta) susceptible de hacer historia, es decir, no de hacer una historia (aquella de un grupo, de una subjetividad colectiva inestable, de una tribu [*Stamm*] o de una minoría), sino de hacer acontecimientos en la historia universal de la filosofía. Afortunadamen-

[5] N. de la T.:. El término hace referencia al concepto de Deleuze «anexacte», que éste emplea para referirse a aquello que no es ni exacto ni inexacto, sino que se sitúa en la frontera nómada, cambiante y ambulante, en las líneas fluidas que conforman un todo. Cfr. Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas*. La noción de «anexacto» puede vincularse con el concepto de «fleet in being», formulado por Paul Virilio y que está, a su vez, referido a Deleuze y a Guattari.

te, semejante tentativa tiende siempre a encallarse. Pasaje obligado de todos los historiadores del idealismo alemán y de todos los antólogos, la *Wissenschaftlehre* permanece, pese a los esfuerzos académicos, como una contribución marginal, dificilmente integrable en la historia del pensamiento.

La antropología del *Discurso a la nación alemana* permite comprender mejor en qué medida la *Wissenschaftslehre* puede ser motivo de vergüenza para la historiografía universitaria de la filosofía. Ella atestigua la presencia, en el momento fundador de la historia intelectual de la Europa contemporánea (en el momento de uno de sus muchos poderosos movimientos de universalización), una forma de pensamiento híbrida, que, en el marco de una producción universitaria y en el contexto de un amplio programa de reajuste de las formas de la racionalidad occidental, realiza las características de un pensamiento primitivo o salvaje: la pluralidad de humanidades y el perspectivismo interespecífico, el poder genético de la imagen no representacional y collectiva, el bricolaje de estructuras inestables entre los acontecimientos. Estos caracteres han sido identificados por la etnología contemporánea como distintivos de ciertas operaciones —respectivamente, del sacrificio (Viveiros de Castro), de la tecnología del sueño (Glowczewski), de la mitogénesis (Levi-Strauss)— que han sido observados ciertamente sobre todo en algunos pueblos indígenas, amerindios o australianos, pero, de forma general, no es sorprendente que tales procesos, que, por otro lado, han tomado en estos pueblos la forma de prácticas tan complejas y sutiles como la de la *Wissenschaftslehre*, puedan prosperar en nuestros ambientes donde la modernidad no ha sido jamás otra cosa que una constitución (Latour) destinada a combatir nuestras propias hibridaciones, sobre todo, todas aquellas que no han podido faltar del resultado de la aventura colonial. Aquí solo cuenta para nosotros la singular reivindicación en la obra de Fichte de operaciones similares a muchas de las operaciones susceptibles de liberar al pensamiento de la dominación del modelo ontológico (dogmático) adoptado casi sin excepción por toda la filosofía occidental.

* * *

En efecto, se reconocen fácilmente, en la descripción de la filosofía del *Ausland* que se encuentra en el séptimo discurso a la nación alemana, las principales características de la filosofía occidental. El *Ausland* está, aquí todavía, íntimamente asociado a un principio de territorialidad: su esencia (*Wesen*) consiste, dice Fichte, en creer en la existencia de una frontera infranqueable al separar un término último cualquiera, inmutable, fijo y cerrado, del libre juego fluido de la vida, y de no poder creer ni pensar nada sin presuponer semejante frontera. Al contrario que la frontera interior, que define la identidad exclusivamente genética, en devenir, del pueblo aborigen, la frontera ontológica presupuesta por el *Ausland* está allí, en primer lugar, para preservar lo inmutable del desbordamiento, del vaciado de la vida en sí misma, para preservarlo así del contagio de la muerte (del hecho original) por la vida.

Es esta frontera la que legitima la violencia napoleónica al pisotear la sociabilidad inmanente de los pueblos en nombre de los principios universales e inmutables de la Revolución. Así, la violencia del *Ausland*, manifiesta en la ocupación militar, se ejerce antes de todo sobre los espíritus a través de la divulgación de una *doxa*, es decir, como ideología. Esta ideología mortífera, de esencia paranoica, que se opone al libre flujo de las diferencias de la identidad intangible de un objeto total y estatico («*ein Stehendes*», «*ein festes Sein*»), se expresa asimismo —e independientemene de la empresa militar napoleónica— en la mejor producción de la filosofia alemana contemporánea: el *Discurso a la nación alemana*. Bajo la influencia del *Ausland*, sometido a la atracción de lo Inmóvil y aspirando a lo inerte, aquélla, hace notar Fichte, «quiere» (*will*) la forma científica, la unidad, la realidad y la esencia; se aparta del fenómeno (del acontecimiento), ella «quiere» un basamento immovil (*Grundlage*) sobre el que reposar. Sobre todos estos puntos, fortalecida por esta voluntad de inmovilidad, y aprovechando los progresos ya realizados por el *Ausland*, la filosofía alemana tiene razón (*hat recht*) y sobrepasa de lejos la filosofía dominante del *Ausland*, al ser mucho más profunda y consecuente en materia de *Ausländerei* [lo extranjero]: el sometimiento es así llevado tan lejos que puede ser tal en un contexto colonial donde, después de haber abandonado sus propias prácticas, el colonizado destaca en las prácticas del propio colonizador. La vida no se sostiene más en sí misma como lo hace en la dimensión aborigen propia, el pensamiento, y así sometida del mismo sometimiento que, por otro lado, somete al mismo colonizador, se preocupa sobre todo por asignar a la vida un portador (*Träger*) y un «soporte» (*Stütze*). La filosofía se enajena de la necesidad de ser portada.

A esto se opone la verdadera filosofía que, llevada hasta el final de sí misma, penetra en el «núcleo» (*Kern*) del fenómeno, y procede de la vida divina «una y pura». Es decir, no de la vida unificada bajo un principio —la vida contenida por debajo de la frontera que retiene su flujo y amenazando con permear su propio sustrado inmobil—, sino de la vida como simple vida (*als Leben schlechtweg*), que permanece siempre una, es decir, «una vida», sin ser la vida de éste o aquel individuo, es decir, de un sujeto formado, estable, y que consiste en el golpeteo rítmico constante de la apertura y del cierre, de una *arsis* y de una *thesis*, de una determinación y de una indeterminación, a través del cual se realiza la actividad formativa continua, el *sich bilden* [formarse] infinito del pueblo aborigen.

La filosofía alemana, o lo que nosotros estamos acostumbrados a considerar como filosofía alemana y ejemplificamos con el surgimiento de una filosofía nacional al comienzo del siglo XIX, es, por tanto, en realidad, aquello que es lo menos aleman, un pensamiento extranjero enteramente subordinado a la preeminencia de lo Inmóvil y a aquello que este ídolo exige de ella —aquello que, en el cuarto capítulo de *La evolución creadora*, Bergson identifica como el síndrome griego—, es decir, un pensamiento negador de toda vida nacional propiamente dicho, es decir, de la vida de una nación sin Estado, idéntico a la invención simbólica permanente del pueblo por sí mismo.

Pero, por otro lado, ¿cómo comprender entonces que la *Wissenschaftslehre*, que pretende constituir verdaderamente esta filosofía nacional-aborigen, pueda satisfacer hasta tal punto las exigencias impuestas por el *Ausland* (la forma científica, la realización de la unidad, la fundación inmutable de lo mutable, la determinación del ser portador de toda realidad) que se hayan podido dedicar seriamente obras enteras a esta forma en la que esta pretensión queda cumplida? No es suficiente aquí culpar a la lectura de la *Wissenschaftslehre* llevada a cabo por la Academia. La *Wissenschaftslehre* siempre comienza abordando las cuestiones que interesan a los filósofos. Su meta es la de iniciarles en la vida, y no existe otro medio para eso que el pedagógico, que el de tomar desde el comienzo el proyecto filosófico con términos filosóficos para llevarlos hasta el final. No se descoloniza el pensamiento sin habitar las estructuras mismas del pensamiento colonizado. La descolonización no reconduce a la exigencia aborigen como a la pureza de un estado primitivo accesible por la simple sustracción de todo lo que se añade. Ella es necesariamente un proceso de hibridación. El alemán-aborigen que sobrepasa la búsqueda académica de la unidad es ya, en cierto sentido, un ser mixto. Esta mixtura debe ser puesta de manifiesto, y es a parir de ella como debe ser construida la hibridación descolonial: completar, a contracorriente de la excelencia académica, una práctica auténticamente aborigen y ya no *ausländisch* [extranjera] de la filosofía del *Ausland*. La *Wissenschaftslehre* consiste en una práctica semejante, dado que aplica las categorías del pensamiento del *Ausland* de un modo a la vez genético, problemático y dramático.

La filosofía enajenada por la figura transcendental, regia, del Uno sin vida encuentra en la *Wissenschaftslehre* algo que parece su propia creencia, pero que no alcanza nunca completamente a identificar. La *Wissenschaftslehre* ya no imita, como lo hacen sus contemporáneos alemanes, la ciencia regia del *Ausland*. Él juega con ella como se juega con un rol, repitiendo escena a escena las categorías de esta ciencia sobre el modelo teatral del «*als*» (de «en tanto que»), con el fin de hacerlas entrar en una especie de trance en el que sus pretensiones teoréticas, puestas en escena, no consigan conformar ningun aparato conceptual durable y cedan ante la unidad inmamente del fenómeno. La descolonización consiste aquí en tomar los mismos elementos de la ciencia *ausländisch* [extranjera] como soporte de la transformacuón del ver y de la experimentación del devenir otro. Como los personajes del *cinema-verité* de Rouch, el *Wissenschaftslehrer* no dispone de ninguna otra cosa salvo de los elementos que él mismo ha proporcionado al orden colonial para inventarse una identidad simbólica, además de la que le asigna este orden. Es con estos [elementos] con los que hay que montar, ir de un lugar a otro, experimentar. La hibridación activa practicada por el *Wissenchaftslehrer* se aplica sólo a estos elementos: consiste en hibridar el *Ausland*, a subvertirlo sobre el modo aborigen, es decir, a obligarle a constituirse con aquello a lo que se opone con todo su ser: la liberación de la simple vida, de la vida salvaje, sin apoyo y que se basta a sí misma.

# Del sistema de la libertad al diagrama del poder. Reflexiones estéticas a partir de la *Filosofía del arte* de Schelling[1]

ALOIS WIESHUBER
Schelling-Kommission, Academia de las Ciencias de Baviera

## 1. EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE EN EL SISTEMA DE LA IDENTIDAD

En otoño del año 1802, en Jena, Schelling imparte por vez primera unas lecciones sobre Filosofía del Arte. En una carta dirigida a August Wilhlem Schlegel, se encuentra la afirmación de que, poco antes del comienzo del semestre de ese mismo año y «por culpa de las vicisitudes de la vida cotidiana y de [sus] propias necesidades», tiene «que desarrollar [su] filosofía en este campo, y elevarla a las formas más excelsas de este ámbito; además, también, [de tener que] encerrar[se] el próximo invierno a leer Estética»[2].

Al mismo tiempo Schelling está trabajando en dos revistas: el *Kritisches Journal*, que edita junto con su amigo Schlegel, y la *Neue Zeitschrift für speculative Physik*. En ambas publica textos que contienen comentarios adicionales a su sistema de la identidad y en los que desarrollará lo que ya un año antes había anticipado y que había comenzado con la *Exposición de mi sistema de filosofía* en 1801 (en adelante *Darstellung*): «el Sistema *mismo* que, en cada una de sus diferentes exposiciones [se refiere a los escritos sobre filosofía de la naturaleza y al *Sistema del idealismo trascendental* de 1800] yace como fundamento, se ha ido levantando a la vista del público»[3].

Los nuevos textos en los que Schelling está trabajando en esta época se relacionan entre sí temáticamente con esta *Darstellung* prematuramente interrumpida, pero no la prosiguen o la completan siguiendo la misma forma que se encuentra en aquélla. Sin embargo, sí proporcionan tanto aclaraciones

---

1 Traducción de Ana Carrasco Conde.

2 AA III 2, 467. [N. de la T.: el autor cita siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Baviera (=AA), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2005 y ss; seguido de número de sección en romanos y volumen y número de página en arábiga. El autor también emplea con la abreviatura SW la *Sämtliche Werke*, la edición del hijo de Schelling, editada por Schroter, seguido sección, volumen y página].

3 AA I 10, 109.

metódicas como añadidos sobre temas concretos. Poco antes, en julio de 1802, Schelling había apuntado ya, como objetivo central, desarrollar el punto más elevado del sistema; objetivo que, por otro lado, ya había aparecido previamente en el diálogo *Bruno*, que comenzaría con una discusión acerca de la unidad en la idea de verdad y belleza y con la que se pondría de relieve el mismo punto que es señalado al final de la *Darstellung* (en su completud). Frente a éstos, que siguen el *mos geometricus* de Spinoza como el propósito científico riguroso sugerido en la *Darstellung*, Schelling pone a prueba otro método de exposición con la forma de diálogo del ejemplo platónico, que se caracteriza por tener como objetivo el despliegue a través de un proceso vivo de generación [*Erzeugung*] de sus propios objetos, a los que dejar surgir [*hervortreten*] en su realidad en el curso del diálogo, y hacerlo, al mismo tiempo, mediante [una exposición] asequible para el gran público. Schelling había planeado un ciclo completo que siguiera la forma del diálogo, pero únicamente llevó a término el *Bruno*. Finalmente, Schelling reutilizaría los materiales para estos diálogos nunca terminados en el tratado *Filosofía y Religión*.

También en el contexto del primer y único volumen de sus *Escritos filosóficos* de 1809, en el que aparece el tratado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (en adelante *Escrito sobre la libertad*), será retomado el proyecto de realizar este sistema iniciado ocho años atrás con la *Darstellung*. Schelling aclara aquí que, sin tener en cuenta *Filosofía y Religión*, con este texto [con el *Escrito sobre la libertad*], presenta por vez primera la parte ideal de su sistema. Teniendo en cuenta el hecho de que Schelling, según sus propias afirmaciones acerca de un sistema que se ha conocido en la historia de la filosofía bajo el nombre de «sistema de la identidad», sólo publicó fragmentos, que presentan diferentes formas de exposición, no es nada fácil reconstruir con exactitud la construcción [*Aufbau*] de este sistema. A eso hay que añadirle que, como veremos más adelante, el sistema se desarrolla *con* y *en* sus exposiciones: se trata, por decirlo así, de un «work in progress»[4].

Todo esto ha de ser tenido en consideración para que pueda ser determinado el papel de la *Filosofia del arte* dentro del sistema de la identidad y, su vez, esto es necesario para entender el sistema mismo. La *Filosofía del arte* remite, como se ha mencionado ya, a unas conferencias que, al contrario que las publicadas *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, en la que el sistema de la identidad se expone en el medio académico, no fueron nunca publicadas por el propio Schelling, sino que aparecen en sus «Escritos póstumos» [*Nachlass*] dentro de la *Obra completa* [*Sämmtlichen Werke*] editada por su hijo. Además a esto hay que añadirle el manuscrito de Würzburg de 1804, paralelo a aquellas lecciones sobre *Filosofía del arte* por ser repetición suya, y lecciones recogidas bajo el título *Sobre el sistema de la completa filosofia y de*

[4] Peetz, S: *Die Freiheit im Wissen: eine Untersuchun zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, 1995, p. 79.

*la filosofía de la naturaleza en particular*, que igualmente forman parte de este complejo entramado.

Además de los motivos que K.F.A. Schelling esgrime en su prólogo al quinto volumen de la *Obra completa* de 1859 en el que está incluida la *Filosofía del arte*: es decir que se trata sólo de una aclaración, que contribuye con cuestiones filológicas relativas a sus escritos sobre filosofía de la identidad, que «refleja en efecto por primera vez la polimorfa comprensión, -y para los legos difícil-, de la esencia del arte en y bajo una construcción determinada, simple y armonizante»[5] y al hacerlo brinda un ejemplo de las ventajas de su propio método; además de a estas razones, digo, la *Filosofía del arte* recibe su verdadero sentido y significado de esto mismo, es decir, de que en ella se discuten las reflexiones tempranas de la concepción del sistema schellinguiano de la identidad entendida como tercera y última parte del mismo[6].

La *Filosofía del arte* expone, entonces, según este esquema, una fase previa, un punto de partida inicial hacia una nueva propedéutica que prepara el sistema del Realismo y del Idealismo, es decir, expone en su programa la síntesis de ambos en un «Real-Idealismo».

Bajo este prisma, las otras e importantes lecciones *Sobre el sistema de la completa filosofía* [1804] pueden considerarse como indicios significativos, puntos clave, de la construcción del sistema. Si se observa la articulación [de este texto] que se encuentra en la *Obra completa*, se advierte que se divide en una parte general [universal] y en una parte particular, a su vez dividida en tres partes: filosofía de la naturaleza en general, filosofía de la naturaleza en particular y «Construcción del mundo ideal y de sus potencias». También el arte se concibe aquí, aunque escuetamente, como una de las potencias, la tercera, del mundo ideal. Al final las potencias del arte, ciencia y religión se transforman en lo falto de potencia [*Potenzlose*], que constituiría el estado ideal[7]. Un añadido a esta lección corrobora esta estructura bipartita del sistema de la identidad a través del enunciado: «El sistema de Schelling de la completa filosofía teórica (natural) y práctica», [estructura] que, por cierto, dividida en «general» y «especial», se encuentra en la *Filosofía del arte*.

Todo esto sugiere que Schelling se ha alejado de su proyecto inicial de un sistema tripartito y que el sistema de la identidad se articula esencialmente en torno a una parte real y otra ideal. De este modo, la *Filosofía del arte* es considerada como potencia de la parte ideal, como era también el caso en el *Sistema del idealismo trascendental*. En general, por aquel entonces, el sistema

---

5 SW I/5, p. XVI. [De las lecciones en Jena de *Filosofía y Religión* hay traducción al castellano a cargo de Virginia López Dominguez en Schelling, F.W.J.: *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, 1999. Se indicará paginación de esta traducción tras punto y coma].

6 Carta a Fichte del 19.11.1800, *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* (1801); SW IV, 92.

7 SW I/6, 574.

de la identidad podía ser identificado con aquella tercera parte como *Filosofía del arte*. Esta articulación doble, y, por tanto, la enarbolada «ley universal» en la que, como Schelling dice, «todo lo que está comprendido en ella, ha de tener en otra cosa su modelo o contrafigura [...] la forma de la contraposición general de lo Real y lo Ideal»[8], debe ser comprensible especialmente, así pues, en la *Filosofía del arte*.

## 2. Crítica de la reflexión y de la representación

La ley universal no se deja conceptualizar a través del mero entendimiento reflexionante. Se trata de una comprensión de la producción que Schelling plantea aquí en contraposición a una lógica de la reflexión (y de la subjetividad). No puede ser entendida abstractamente, sino que debe ser comprendida de forma viva. El artista dispone de una creatividad y una productividad libres gracias a las cuales puede crear obras [de arte], que son en sí mismas independientes. Únicamente en su perfección pueden reflejar el principio por el cual pueden ser entendidas. La obra de arte objetiviza este principio: la autonomía. Las obras son singulares, objetos efectivos, que materializan algo absolutamente inasible, a saber: aquel principio ideal puro. De este modo, como artistas, y en un cierto sentido también como observadores de obras de arte, podemos tener presente el proceso de objetivación de un principio ideal, de «materizalización» del Absoluto. Y este proceso, que constituye el punto principal del todo, es en todas partes el mismo a través del cual lo Absoluto se expone, en lo cual la ley universal se expresa.

En un primer momento, la filosofía del arte reconstruye este proceso a pequeña escala, que corresponde con las creaciones completas y que constituyen el mundo del arte. Por ello, la pregunta prioritaria de la filosofía del arte es ¿cómo se producen la obras de arte particulares y reales [*wirklich*]? La respuesta se articula en diferentes niveles: en primer lugar, debe ser presentada la idea general del principio (parte universal); llegamos entonces a la parte particular, que nuevamente consta de dos partes: en primer lugar, debe ser discutida la posibilidad de la limitación, la síntesis de lo Absoluto con el límite, lo que conduce hacia la determinación de las ideas en un sentido concreto y hacia su organización, que en el arte es entendida como mundo divino de la mitología, puesto que es en la mitología donde se da la representación general de las ideas como reales [*wirklich*]. En la segunda parte de la parte particular, con la construcción completa de la materia general que se encuentra en la mitología, se construye la forma particular como el verdadero medio a través del cual la idea se expresa sensiblemente.

---

[8] SW I/5, 348. [N. de la T.: hay traducción al castellano de Elsa Tabernig en Schelling, F.W.J. Schelling: *Lecciones sobre el método de estudios académicos*, Buenos Aires, Losada, 2008, pp. 177-178].

Estas formas particulares, que son reconstruidas por la filosofía del arte como géneros, conforman la estructura de la realización efectiva [*Wirklichkeit*]. El verdadero principio activo, en virtud del cual lo «Absoluto, No-efectivo, está siempre en la identidad»[9], en la efectividad, es decir, en la «no identidad de lo universal y lo particular», se transforma en la estructura formal del arte a través del genio. El genio es «lo inmediato creador de la obra de arte o de la cosa particular y real [*wirklich*] por el que lo absoluto se hace real-objetivo en el mundo ideal»[10].

Sin embargo, en un primer momento, esta determinación no debe ser entendida como si sólo algunos hombres, con cualidades infrecuentes y fuera de lo común, pudieran ser artistas o, lo que es peor, tuvieran la capacidad de hacer filosofía al hacer presente las generales leyes universales. El parágrafo anterior prosigue: el genio «es el concepto eterno o la idea del hombre en Dios que es una con el alma misma y está enlazada a ella»[11]. En un primer momento, esto significa que la expresión de Schelling «genio» se refiere a la esencia universal del hombre. El hombre es solamente hombre cuando es artista, se podría formular parafraseando la famosa afirmación schilleriana[12], con lo que se secunda al mismo tiempo la afirmación de Beuyss, de que *cada* hombre es un artista[13]. Aquí, sin embargo, sólo se apunta la posibilidad: el artista real [*wirklich*] es aquel que, en efecto, puede conseguir expresar la idea del hombre. Así, no puede justamente «producir más que lo que está ligado al concepto eterno de su propia esencia en Dios»[14].

Para comprender esta idea se debe tener presente lo que se quiere decir con «concepto» o, mejor, con «el alma del hombre en Dios». En primer lugar, la definición de Schelling es tomada directamente de la *Ethica* de Spinoza, en la que en el Libro II, proposición XII denomina: «*Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existenits*».[15]

El espíritu del hombre o, simplemente, el alma, como la llama Schelling, no es otra cosa que la representación de lo particular existente efectivo. Se podría decir también [que es] tener la representación de un cuerpo determinado. Con ello se repite la definición anterior pero, por así decir, sólo como

---

[9] SW I/5, 370 y ss [; trad. 20 y ss.].

[10] Pdk § 62; en SW I/5, 458 y ss. [; trad. p. 138].

[11] PdK § 62; SW I/5, 458 y ss [; trad. 138].

[12] N. de la T. El autor se refiere a la afirmación de la Carta XV de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* según la cual el hombre «es únicamente hombre cuando juega». Hay traducción al castellano de Jaime Feijóo y Jorge Seca en Schiller, F.: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 241**.**

[13] N. de la T.: véase Bodenmann-Ritter, C.: *Joseph Beuys: cada hombre, un artista:* conversaciones en Documenta 5-*1972,* Editorial Visor, Madrid, 1995.

[14] PdK § 63; SW I/5, 460 [; trad. 139].

[15] N. de la T. «Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto»; traducción al castellano de Vidal Peña en Spinoza: Ética, Madrid, Alianza, 2003, p. 125.

problema de inicio: pensar el paso de lo infinito a lo finito, y hacerlo como lugar del concepto de hombre. Él es el Uno idéntico, cuya esencia aparece en la diferencia e, igualmente, es, en cuerpo y alma, en lo finito y lo infinito respectivamente, el Uno todo. En el hombre se repite el principio tanto en los niveles de lo ideal como en los niveles de lo real que tienen expresión en la naturaleza. En el organismo, donde serían indiferentes ser [*Sein*] y conocer [*Erkennen*], se separan [*auseinendertreten*] dos formas, que expresan una idéntica esencia, o mejor dicho, el principio (que estaba aquí en la indiferencia): y esto es aquí en lo que consiste producir. Sin embargo, se puede decir que el conocer [*Erkennen*] o la idea surgen [*treten hervor*] aquí en el hombre en cuanto tal[16]. El sistema completo del arte puede, con su articulación en géneros artísticos, responder a la pregunta de *c*ómo se produce algo logrado por el hombre. La producción se refleja aquí en el producto. Con esto se puede aclarar la idea del hombre desde otra perspectiva, puesto que aquí se corresponden con exactitud el lado Real y el lado Ideal. Conocer y ser, alma y cuerpo son en el hombre idénticos, por lo que no es necesaria ninguna causalidad o alguna forma de mediación entre ambos. El ser activo es entendido como un «llegar a ser» o, mejor dicho, como un producir. Conocimiento y producción funcionan como dos caras de una misma moneda: cualquier conocimiento verdadero es un crear activo [*aktives Hervorbringen*], una reconstrucción, y asimismo una necesidad como lo es la producción de un órgano activo. El conocimiento es así nuevamente análogo a lo sostenido por Spinoza como «parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo»[17] en su más elevada forma, cuando Schelling lo entiende como repetición de la autoafirmación divina.

## 3. Conocimiento antirrepresentacional y comprensión del arte

Cuando Schelling habla de eso en sus lecciones sobre filosofía del arte, afirmará que la filosofía sólo puede «hacer que vuelvan a abrirse a la reflexión las fuentes originarias del arte cegadas en su mayoría para la producción»[18], de ahí que desee recomendar el método de reconstrucción de la filosofía de la identidad como remedio contra una enfermedad que, según su diagnóstico, se origina a través del pensar reflexionante. No sólo la producción del arte y los juicios sobre él están infectados por esta enfermedad, sino también la cultura en general, la filosofía incluida. Si se tiene en cuenta aquí la función que el arte tiene para la filosofía de Schelling, puede llegarse a la conclusión de que, en primer lugar, la filosofía habría venido a ayudar al arte —y a la inversa— (en la forma de una exaltación artística característica del Romanti-

16 SW I/5 459 [; trad. p. 138-139.].

17 Cfr. Ethica V, Prop. XXXVI [; trad. 419].

18 SW I/5, 361 [; trad. p. 8].

cismo temprano) y, en un segundo lugar, podría estimular al arte hacia una nueva forma de producción.

En cualquier caso, la nueva comprensión de la identidad esencial de verdad y belleza se dirige en la filosofía contra una determinada interpretación del conocimiento, que se dejaba caracterizar como entendimiento abstracto. La reconstrucción filosófica desde esta identidad muestra cómo se produce el «conocimiento general», causa por la cual este sistema del saber reflexionante, que se desprende de la concepción anterior, forma un sistema de la necesidad, determinado a su vez por la posibilidad y la efectividad, en el que el verdadero principio de la libertad como algo vivo no puede darse.

Con la conciencia, el concepto infinito se pone tanto real como ideal y el saber proviene de «que éste y aquel quedan relacionados el uno con el otro»[19]. Esta forma del saber, que Schelling critica aquí y que identifica con la filosofía teorética de Kant, consiste en una correspondencia entre pensar [*Denken*] y ser [*Sein*], o mejor, en una representación [*Repräsentation*] del uno con el otro, que conforma sin embargo tan solo una totalidad subordinada porque el fundamento que subyace permanece separado de las fuentes originarias, como más allá de la conciencia. (El saber está aquí solo en la potencia de indiferencia, en lugar de como sucede con la razón especulativa, que se refiere siempre al principio de la verdadera identidad (no al de la conciencia), de poder disolver todo en un Uno carente de potencia).

Puede verse entonces cómo Schelling, a través de su relación constructiva con lo que está todavía antes de la conciencia, del fundamento subyacente mismo, critica el pensamiento de Kant como mera representación. Con ello comparte un elemento importante con el gran pensamiento francés denominado «postmoderno», que, incluso en nuestros días, tiene una gran influencia en la estética o, mejor, en las discusiones sobre arte.

Está claro que los presupuestos de la postmodernidad, que son entendidos a menudo con cierta placidez como «postmetafísica», tienen un horizonte muy diferente al que se encuentra en Schelling. Pero aquí es relevante, en relación con la crítica a la representación, que, por regla general, esta crítica se refiere una realidad dada [entendida] como un interminable campo de diferencias, con las que nos encontramos en el lenguaje. El pensamiento antirrepresentacional de la postmodernidad se entiende, por tanto, como una liberación de la diferencia frente al dominio de la identidad. Sin embargo, en una consideración más concreta debe destacarse que, con todo esto, se produce a menudo una gran cercanía con Schelling en cuanto al contenido y a la motivación con respecto al aparente contraste exterior: aquí diferencia, allí identidad, etc. Una reconstrucción exacta de la relación entre esta forma de pensamiento antirrepresentacional y Schelling es posible únicamente en un caso singular y con un gran esfuerzo. Como integrantes de este esfuerzo de mediación podrían ser tenidos en consideración tanto Martin Heidegger

19 SdgPh § 291; SW I/6, 515.

como, especialmente, Charles Sanders Peirce[20]. Pero la investigación más minuciosa del complejo concepto de identidad desarrollado por Schelling puede persuadir de que su planteamiento podría tener ya la capacidad de responder a la crítica postmoderna al pensamiento de la identidad. Esta [respuesta] surgiría más claramente en la fase tardía del sistema de la identidad.

En relación con la estética, se señalan aquí las implicaciones del desarrollo que se encuentra en el discurso de 1807, pronunciado en la Academia de las Ciencias de Baviera, de título *Sobre la relación de las Artes plásticas con la naturaleza*. Lo que se articulaba en la *Filosofía del arte*, en la fase temprana del concebido sistema de la identidad, deviene aquí el fundamento oscuro de la diferencia, algo de lo que ya había indicios en el principio de la identidad manejado por Schelling. Por ello, en la última parte de este texto quisiera esbozar cómo este principio se transforma en el desarrollo posterior del sistema de la identidad.

## 4. La metamorfosis del principio en la fase tardía del sistema de la identidad

El desarrollo del principio, que puede ser seguido en diferentes textos del sistema de la identidad, se encuentra diseminado en el pensamiento de Schelling de un modo característico. En verdad, cada exposición lleva consigo un nuevo aspecto y, en este sentido, quizá podría compararse con una metamorfosis en el sentido goetheano. De una ojeada al principio del sistema, puede verse que éste es tematizado algunas veces en la forma de la identidad o en relación a una teoría de la identidad de la predicación; otras veces como la intuición intelectual o bien del genio; otras [en relación con] la libertad humana o con el vínculo [*Band*]. Con esto salta a la vista el hecho de que, desde la determinación inicial desarrollada en la *Darstellung*, se presentan poco a poco aspectos ontológicos. Por tanto, el principio no está simplemente determinado en el sentido de un presupuesto posibilitante, sino que debe estar presente en su efectividad [*Wirklichkeit*] en el sistema. Esto nos indica algo importante en la interpretación de la cópula, relacionada en un principio con la formación concreta de la forma del saber, tematizada también en la *Darstellung*, y, después, como un vínculo en cierto modo ontologizado. Éste último es puesto de manifiesto cuando es señalada la autoafirmación lógica del Absoluto como querer-ser-sí-mismo [*Sich-selbst-Wollen*]. Una transformación, en la que Siegbert Peetz ve el trasplante en el suelo de la ontología de un característico modo del saber para la filosofía práctica[21]. Como en la cópula

[20] Cfr. Schönrich, G.: «Schellings Metaphysik in der Naturphilosophie von Peirce» en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1991, vol. 16, pp. 1-22.

[21] Cfr. Peetz, S.: *Die Freiheit im Wissen: eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 90-129 (especialmente p. 123).

[*Copula*], el vínculo [*Band*] coexiste conjuntamente con el «medio» [*Durch*] con el que está vinculado [*verbunden*] y con él que es igualmente originario. Schelling desarrolla este conocido vínculo en relación con la vinculación [*Verbindung*] entre luz y gravedad en la materia, con la vinculación entre alma y cuerpo en el hombre y con la vinculación entre «aclaración con» y «autoaclaración» en la palabra[22]. Finalmente en el discurso *Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza* encontramos una expresión que quizá anticipe el concepto de «ciencia-central» [*Mitt-Wissenchaft*[23]] tal y como es formulado en las *Edades del mundo*[24]: el vínculo como «ciencia productiva» [*werkthätige Wissenschaft*].

El añadido de la función trascendental de los principios a través de una ontología, que puede ser puesta de manifiesto en la metamorfosis de la cópula, puede conectarse con los esfuerzos realizados por Schelling para afirmar el hecho, o mejor dicho, el sentimiento de libertad en el sistema, tal y como se encuentra al comienzo del conocido *Escrito sobre la libertad*[25]. Con ello quiere afirmar las conexiones con lo incondicionado de la realidad, además de una [libertad], que Jacobi había declarado incompatible con el sistema. Sin embargo, Schelling debe afirmar esta incondicionalidad dentro de su sistema, de ahí que para esto tenga que reivindicar el método filosófico de construcción, que contrapone como alternativa al mero pensar reflexionante. Sin embargo, al hacer esto fuerza un *spagat*, porque no sólo se pregunta por el principio que yace en el saber mismo, sino también por el que, más allá, tiene una realidad en sí misma. En la parte ideal del sistema esta idea aparece de forma virulenta. Es verdad, así pues, que, por una parte, Schelling ha de interrogarse por la manifestación temporalmente presente del principio en el sistema y, por otro lado, debe ser pensar en su completa realización efectiva [*Verwirklichung*], que es también temporal al final del proceso. En su pensamiento, Schelling permanecerá siempre fiel a un futuro semejante que es efectivo, y que queda de manifiesto al final del proceso. De aquí se desprenden dos perspectivas alternativas: una se dirige hacia el presente y avista el

---

22 Cfr. Stuttgarter Privatvorlesung, SW I/7, 442 y ss.

23 Cfr. También en el *Escrito sobre la libertad humana*: «El vínculo de nuestra personalidad es el espíritu, y es sólo cuando la unión activa de ambos principios puede tornarse creadora y procrear, cuando el entusiasmo, en su sentido propio, es el principio efectivo de todo arte o ciencia con carácter generador y constructivo. Cada forma de entusiasmo se expresa de un modo determinado, y por ello también hay un entisiasmo que se expresa a través del instinto artístico dialéctico, esto es, un entusiasmo científico». SW I/7, 414 [hay traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en Schelling, F.W.J.: *Escrito sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 299]. N. de la T. En la segunda versión de las *Edades del Mundo* Schelling modifica el término de *Mit-Wissenchaft* (co-ciencia) para señalar la ciencia (*Wissenschaft*) central (*Mitte*).

24 Schelling, F.W.J: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, en Schellings Werke, Mñunchner Jubilaeumsdruck, Nachlaßband, ed. por Manfred Schröter, 1946, p. 271, p. 112.

25 SW I/7, 336 [; trad. 111-113].

absoluto «en medio del tiempo», tal y como sucede en el planteamiento de la caída de la filosofía de la identidad, y que estaría en relación con la consideración de la obra de arte a lo largo de las categorías de la *Filosofía del arte*; la otra perspectiva, por el contrario, asume el proceso de la autoconstrucción de la razón como un todo en perspectiva y ve, por tanto, el presente completo de la verdad como futuro al final de este proceso. Desde esta perspectiva, la rememoración de la filosofía de la identidad tiene que aparecer como antelación del futuro. Schelling trata de colegir ambos aspectos, pero con ello, por supuesto, el pensamiento de sistema se topa con un límite. En su filosofía tardía Schelling tratará de eludir este problema, de forma que el sistema de la identidad se depotencia como filosofía negativa con el desarrollo de una filosofía positiva, histórica. La pregunta, sin embargo, que nosotros todavía hemos de formular, es si la historia o el arte sólo se pueden concebir bajo la forma de un proceso positivo o si, por el contrario, el sistema de la libertad nos brinda un diagrama del poder [*Macht*]. Quizá en la filosofía de Schelling se encuentran todavía «medios», para preguntarse si la filosofía, y con ella la filosofía del arte, pueden ser todavía entendidas únicamente como expresión de la libertad.

# Estratos del tiempo.
# O sobre la efectividad del pasado

Ana Carrasco Conde
UCM-UPM, CEI Campus Moncloa[1]

Hay varias concepciones de *historia* y cada una de ellas lleva aparejada una determinada concepción de *tiempo*. Las hay que afirman una linealidad de éste, de forma que pasado, presente y futuro conforman los momentos sucesivos de una línea temporal según la cual se estructura lo que fue, lo que es y lo que será. Lo que «es» es siempre un punto de esa línea que o bien queda atrás («lo que fue»), o bien está por delante, por llegar («lo que será»). Lo que suceda en el presente formará parte de la historia y, con la misma lógica, lo que aparezca en el horizonte del futuro, si se realiza efectivamente en el presente, entrará a formar parte del pasado. De esta forma el presente constituye algo así como el mirador de la historia: desde él se interpreta el pasado y, por las posibilidades abiertas por el propio presente, se visualiza o se presiente el futuro. O, dicho de otra manera, se parte del presente y lo que va quedando atrás, «lo acontecido» —que antes era aquello que «acontece»— constituye la historia misma, mientras que lo que vaya a acontecer en el futuro, cuando devenga ya aquello que acontece y luego que aconteció, será asumido dentro de esa historia. Según otras concepciones, dado que en la historia se repiten las mismas estructuras, el tiempo ha de ser recurrente y circular, pero el círculo, al fin y al cabo, no deja de ser una línea que vuelve sobre sí misma, de forma que, de nuevo, encontramos una sucesión de puntos con los mismos modos: el punto que «es», el que «fue» y el que «será»: presente, pasado y futuro. La diferencia crucial entre ambas concepciones es que la circular implica una historia que no se refiere sólo al pasado sino que engloba en sí misma el movimiento completo de cierre del tiempo mismo, pero no implica progreso sino sólo movimiento. Lo que hay es un retorno a lo mismo y una regeneración continua del tiempo: cuando se ha llegado de nuevo al punto de partida, cuando se ha efectuado todo el movimiento, no hay traza alguna de lo que aconteció: es un presente sin fondo ni transfondo, sin nuevos

[1] Research by Ana Carrasco-Conde is also supported by a PICATA postdoctoral contract of the Moncloa Campus of International Excellence (UCM-UPM).

contenidos, transparente en su pura superficialidad. La comprensión lineal también puede conllevar un cierre, pero en este caso, no es un cierre del tiempo, sino del sujeto mismo de la historia que vive y experimenta, que cambia y evoluciona. Se habla entonces de un progreso, de una meta a alcanzar, de unos objetivos que cumplir a través de un despliegue que va llenando el tiempo de contenidos y significados realizados. Se habla entonces no de una «regeneración del tiempo» sino de un «tiempo consumado» o cumplido, «realizado completamente» en el que el sujeto mismo de la historia alcanza su propia consumación o completa y efectiva realización (al. *Verwirklichung*). En este sentido, la gran aportación de la filosofía idealista, que seguirá en esto —como en tantas otras cosas— a Kant será esta *comprensión de la historia como proceso*[2]. La historia se va haciendo y, como tal, *queda conformada por hechos* (*Taten*). Unos hechos que han de ser entendidos como concretizaciones de un hacer (*tun*) y no como algo dado o impuesto exteriormente.

Ahora bien, si la historia es un proceso que va, paulatinamente, cargando el peso de los productos de un hacer a sus espaldas y estos hechos no son nada exterior o impuesto desde fuera (*gegeben*), entonces sólo *pueden ser obra o efecto del actuar del sujeto* de la historia o, mejor dicho, del sujeto que, al ir haciéndose, hace historia. Ésta constituirá la segunda de las aportaciones del idealismo: el proceso es el de un Sujeto que va alcanzando, a través de las diferentes fases de su desarrollo, una completa realización. Es, por tanto, este Sujeto el que se realiza a sí mismo o, dicho de otra manera, es el propio Sujeto el que se autodetermina y al hacerlo, se hace a sí mismo y construye la historia. Ecos de Kant. Con Fichte podemos decir que este proceso no es más que la actividad del yo que se concretiza y determina por sus actos. De esta forma la historia no se trata de un transcurso lógicamente integrado, sino vitalmente (inmanentemente) articulado por los actos, decisiones y vivencias del sujeto. O, como diría Wilhelm v. Humboldt, consiste en una conexión dinámica efectiva (*Wirkungszusammenhang*)[3]. Así pues, la historia, que antes se limitaba a narrar lo que había «acontecido», con el Idealismo es considerada como campo de acción, entendida desde los hechos realizados por la actividad libre de los hombres[4]. El sujeto es actividad. El Yo es actividad. Y es actividad

---

2 Cfr. Kant, I.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht* (1784). Ak, VIII, tesis 8 y 9. «La historia, como un todo, es una revelación continua de lo absoluto que va desvelándose paulatinamente». Hay traducción al castellano de Concha Roldán y Roberto Aramayo en Kant, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2010. También Schelling: Cfr. SW I/2, 603.

3 Humboldt, W.v.: *Aufgabe des Geschichtschreibers* (1821), AA, vol. 4, 1905, p. 41.

4 Schelling en la tercera de la versiones de las *Edades del Mundo* (1815) afirmará que: «El mundo no es un enigma que se pueda resolver con una palabra; su historia es demasiado prolija como para reducirla a unas pocas frases o, como algunos parecen desear, a una hoja de papel [...] A decir verdad, en la verdadera ciencia (como en la historia) propiamente no hay frases, es decir, no hay afirmaciones que tengan valor en y por sí mismas, al margen del movimiento mediante el que han sido generadas [...] El movimiento es lo

libre. Ésta será la tercera de las grandes aportaciones y la piedra angular del idealismo: llevar a la libertad kantiana hasta sus últimas consecuencias y erigirla como motor de todo el sistema. Sin ella, no hay nada. Sin ella no puedo ni hablar de un yo ni de una conciencia. Sin ella no hay proceso ni acciones ni hechos y, por lo visto, si la historia es y es sólo tejida mediante estos hechos, sólo desde la libertad puede hablarse de historia. La historia es siempre la historia de los actos de un sujeto y de ahí que si podemos hablar de una temporalidad referida a la historia es en la medida en la que ésta se forja a través del desarrollo de un ser en devenir. Como dirá Dilthey, «la vida mantiene una relación inmediata con la llenazón del tiempo». Es aquí donde las reflexiones de Schelling adquieren una importancia radical, imprescindible para la comprensión de lo que hemos denominado «Estratos del tiempo» en directa referencia a una conferencia, de mismo título, dictada por Reinhart Koselleck en el 1994 («*Zeitschichten*»[5]). En ella Koselleck explica de este modo la elección de su título: «Me muevo [...] en el ámbito de las metáforas: los «estratos del tiempo» remiten a formaciones geológicas que alcanzan distintas dimensiones y profundidades, y que se han modificado y diferenciado en el curso de la llamada historia geológica con distintas velocidades»[6]. Esta metáfora —prosigue Koselleck— aplicada «a la historia humana, política y social, y a la estructura histórica permite separar analíticamente diferentes niveles temporales en los que se mueven las personas, se desarrollan los acontecimientos o se averiguan sus presupuestos de larga duración»[7]. No en vano, estrato en alemán, «*Schicht*», guarda un azaroso parentesco con el término historia (*Ge-schicht-e*), el cual significa, literalmente, lo acontecido. Con un sentido parecido, o quizá no tan parecido, hacemos nuestra esta metáfora de «estratos del tiempo» entendidos como diferentes niveles o capas que ordenan los actos de un sujeto libre en distintas profundidades temporales; unos actos que, pese a ser ya hechos tienen una efectividad en el tiempo presente. Explicaremos así lo

---

esencial de la ciencia». SW I/8, 208. Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* (=SW) editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart, 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4). Esta edición será reproducida posteriormente en la edición de M. Schröter en Múnich, Beck/Oldenburg, 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios). El modo de citación ha sido el siguiente: SW, las secciones en números romanos, seguido del número de volumen (en arábiga) y después el número de página (ej.: SW I/1, nº pág.). Cuando exista, se ha citado también la traducción al castellano tras punto y coma (Ejemplo completo: SW I/1, nº pág.; trad. nº pág.). Las *Weltalter* serán citadas por Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente*, en: *Schellings Werke*, Nachlassband, ed. de M. Schröter, Munich, 1966. En adelante WA, seguido de número romanos para indicar versión (1811=I; 1813=II), número de página.

[5] Koselleck, R.: «Zeitschichten». Primera edición en *Zeit und Wahrheit. Europäisches Forum Alpbach 1994* (Heinrich Pfusterschmid-Haertenstein [comp.]), Viena, Ibera-Verlag, 1995, pp. 95-100. Hay traducción al castellano de Elías Palti en *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 35-42.

[6] Ibid, p. 35.

[7] Ibidem.

que hemos denominado «Efectividad del pasado» (*Wirklichkeit der Vergangenheit*), una efectividad que sólo puede ser entendida desde una acción que ya siempre causa y causará efectos (*Wirkungen*)[8].

Schelling no entiende la Historia, la Historia como tal, de forma lineal. Tampoco circular. No la entiende de forma lineal si con ello quiere decirse que la historia consiste en una sucesión lineal de «actos» y de «ahoras» que devienen en el mismo instante ya pasado. Si así fuera, afirma Schelling, no habría ni pasado ni futuro[9]. Tampoco es circular porque, aunque lo que se encuentra es la explicitación de algo que ya estaba contenido implícitamente en el comienzo —el sujeto de la historia—, la completa realización de éste no implica un volver al punto de inicio, un retorno o un volver a empezar. Una vez que se ha llegado al tiempo cumplido a través de la acción de un sujeto que ahora está efectivamente realizado (*verwirklicht*) y que con su hacer ha llenado ese tiempo, el proceso en su totalidad se cierra sobre sí mismo en una curvación sobre sí —*curvus in se*— que lleva al sujeto de la historia a verse de forma transparente y a saberse, a tomar conciencia de sí. Pero por este mismo movimiento, la transparencia le permite ver la superficie de algo que no ha sido asimilado por su conciencia, algo que sigue siendo ajeno a él pero sobre lo que él mismo se levanta, de algo que, siendo su *fundamento*, al ser también *fondo*, se retrae y se le niega, de algo que, pese a ser él mismo, constituye su zona de sombra. El sujeto que, como autoconsciencia de sí, es ya transparente, se enfrenta de este modo con la negrura de un fondo, el suyo, insondable para él mismo, que no puede ser eliminado: si lo fuera el sujeto ya no sería —eliminaría una parte de lo que es—, tampoco tendría suelo a sus pies ni base sobre la que poder elevarse en esa curvación sobre sí mismo que le permite realizarse efectivamente en la historia, ni tampoco tendría posibilidades de hacerlo. Este terco resto irreductible (*nie aufgehende Rest*) que «ni con el mayor esfuerzo se deja disolver por el entendimiento»—como afirmará Schelling en 1809[10]— es lo que ha quedado tras la completa realización del sujeto y que no ha podido ser ni asimilado ni tan siquiera rozado por la actividad de la razón y del entendimiento: no es que sea irracional[11] sino que la razón,

---

8 No afirmamos con ello que haya una continuidad entre los planteamientos de Koselleck y la filosofía de Schelling.

9 «Si (como han opinado algunos «sabios») el mundo fuera una cadena de causas [*Ursachen*] y efectos [*Wirkungen*], que se extiende hacia el infinito hacia atrás y hacia adelante, propiamente no habría ni un pasado ni un futuro. Este pensamiento absurdo debería haber desaparecido al mismo tiempo que el sistema mecanicista, al que pertenece». WA I 20. 21, pp. 10-11. Del mismo modo comenzará la versión de 1813. Cfr. WA II 19.20, 119.

10 SW I/7, 360; hay traducción al castellano de Arturo Leyte y Helena Cortés en Schelling, F.W.J.: *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 169.

11 Lukács comenzará, a nuestro juicio equivocadamente, su historia de la irracionalidad con Schelling, precisamente porque entenderá este fundamento del sistema como irracional y fuera de toda lógica. En Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*; en: *Werke*. vol.

literalmente, «no puede con él», permanece así, puro (*lauter*) en su pura (*reine*) retracción. No es un residuo, por tanto, que haya sido digerido por la razón y desechado, el desperdicio, sino la base que posibilita todo el movimiento. Es, por tanto, más *el resto indigerible*. Esta base que en 1809 será entendida como el fundamento de todo el proceso de despliegue del sistema y que, a su vez, no necesita de ningún fundamento (*Un-grund*) pasará a ser entendido a partir de 1811 como Pasado (*Vergangenheit*), un Pasado además absoluto[12]. Aparece así este éxtasis del tiempo no como aquello que queda atrás, como el hecho solidificado producto de la acción, superado (*aufgehoben*), sino al contrario aparece como la base retráctil de lanzamiento, inasible y literalmente fuera de la razón, fuera de la conciencia, pero que permite y posibilita todas las acciones presentes y futuras de la conciencia misma. Nótese bien: el Pasado es la base de la realización efectiva del sujeto. Y si es la base de todo cuanto hay, él ha de ser origen del proceso (*Ursprung*), de ahí que Schelling también lo denomine en 1809, no sólo «*Ungrund*» sino «*Urgrund*» y considere a ambos términos como sinónimos[13]: es un fundamento originario que es, además, originante[14]. Por él se explica en el *Escrito sobre la libertad* todo el proceso de devenir desde la Indiferencia hasta la Diferenciación absoluta del Sujeto en su manifestación, pero no por constituir un mero comienzo, es decir, un punto de partida que queda alejado de aquello que comienza, sino por constituir aquello mismo que lo fundamenta —por eso es fundamento— pero también que alberga todas las posibilidades de lo efectivo

---

9, Luchterhand, 1962. Hay traducción al castellano de Wenceslao Roces: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijaldo, 1976.

12 Cfr. Pareyson, L.: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Turín, Einaudi, 1995.

13 SW I/7, 406; 279: «[...] tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad, ¿Cómo podremos llamarlo sino fundamento originario [*Urgrund*] o, mejor aún, fondo sin fundamento [*Ungrund*]?»

14 Pero, aunque se trata de un fundamento originario que se despliega, tras escindirse en *Grund* y en *Existenz* (Cfr. SW I/7, 408; 283 y ss.), en la Historia para llegar a tomar plena conciencia de sí, dicho de otra manera, si de lo que se trata es de explicitar lo que en un comienzo estaba implícito, continúa sin haber circularidad posible: «¿acaso —preguntará Schelling— el punto de partida es la totalidad?». En SW I/7, 412; 293. En las WA (1811) afirmará Schelling que si este origen es absoluto y límpido, la pregunta es cómo se produce el movimiento de despliegue: «¿Qué movió a esta bienaventuranza a abandonar su limpidez y salir al ser? Ésta es la expresión habitual de la pregunta sobre la relación de la eternidad con el ser, de lo infinito con lo finito [...] ¿Quién podría describir con exactitud los movimientos de una naturaleza en sus comienzos primigenios? [...] Se puede saber que en el estado de interioridad primera cada naturaleza no es nada más que una meditación tranquila sobre sí misma, una meditación que (como esa naturaleza que no es capaz de separar de sí misma) no puede ser consciente de sí misma; un ir-a-sí mismo [*In-sich-gehen*], un buscarse-a-sí-mismo [*Sich-suchen*] y encontrarse-a-sí-mismo [*Sich-finden*] que cuanto más interior tanto más delicioso resulta, y que genera el deseo [*Lust*] de tenerse y conocerse exteriormente, el cual acoge entonces a la voluntad [*Wille*] que es el comienzo para la existencia». WA I 30.31, p. 17. Téngase en cuenta en este punto la conexión, continuidad y desarrollo existente entre este texto y la idea del Freiheitsschrift y que será aquí profundizada »*Wollen ist Ursein*». SW I/7, 350; 147.

—por eso es fondo. Así podrá decir en el primer libro del Pasado de las *Edades del Mundo* de 1811 que «lo pasado sigue quedando oculto en el fondo [*im Grunde verborgen liegt*]»[15] y añadir en la versión de 1813 que «esto Pasado es lo que porta [*trägt*] la Creación presente y sigue oculto en el fondo»[16].

## 1. El fundamento del Presente

Pero ¿qué significa que *sigue estando* en el fondo? ¿no es un pasado que, cosificado, queda atrás? Es un Pasado ciertamente, pero un Pasado vivo, latente, no producto de la cristalización de acciones efectivas, sino posibilitante de ellas. Es un Pasado esencial y lejano, que, lejos de estar inserto en una comprensión lineal del tiempo, ha de ser entendido como aquello que nunca ha dejado de ser: *tò tì ên eînai* (*quod quid erat esse*), esto es, el pasado que nunca ha sido efectivamente presente pero solo para el cual es posible el «era», el «es» y el «será». Es la posibilidad absoluta que todo lo contiene. Él es la ocultación, la retracción, lo cerrado en sí mismo, lo que se retrae en el momento del dar a la luz[17]. De él sabemos que es pero, no porque se manifieste, sino porque es condición de posibilidad de lo que existe. Dicho con Schelling: «donde hay realidad efectiva [*Wirklichkeit*], existencia [*Existenz*] hay fuerza contractiva, hay profundidad y hay cierre»[18]. Hay mundo, hay cosas, vida y muerte, cosas que viven y cosas mueren, cambio, mutabilidad, movimiento: de ahí que, de nuevo, Schelling afirme: «Un mundo lleno de movimiento, lleno de esfuerzo y disputa de todas las fuerzas parece ocupar el lugar donde antes residía la indiferencia suprema»[19]. Así, la efectividad sería lo opuesto a la posibilidad; y el Presente, tiempo de la efectividad, del despliegue, de la actividad y del movimiento, sería lo opuesto al Pasado, tiempo de la contracción, del reposo «activo» y de la latencia[20]. El tiempo se genera de este modo por oposición[21]: o dicho con Schelling: *Keinen Widerstand, keine Zeit*. Y sólo en y mediante el tiempo cada cosa obtiene su singularidad, su peculiaridad y su personalidad[22].

El proceder por oposición es aquí muy cercano al mismo llevado a cabo por Fichte, al menos por el primer Fichte, en la *Doctrina de la ciencia* (WLnm),

---

15 WA I 24. 25, 13. El texto continúa de manera inquietante: «y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta [*trägt*] y sostiene [*hält*], en su operatividad nos consumiría y aniquilaría» .

16 WA II 27.28, 121.

17 La contracción será lo primero. De lo más bajo a lo más alto. Cfr. WA I 88.89, 50.

18 WA I 79. 80, 44.

19 WA II 52.53, 35.

20 «Todas las doctrinas de los tiempos más antiguos coinciden en describir el estado que precedió al actual [*den jetzigen vorausgegangenen Zustand*] como el de un cierre infinito, de un silencio y ocultamiento inescrutables». WA I 44.45, 24. Subrayado nuestro.

21 WA II 28.29, 122.

22 WA I 22.23, 12.

cuando el Yo, partiendo de su propia actividad, se da cuenta de que, para haber actividad, él mismo ha de poner antes un estado de reposo. Sin embargo, pese a que esta ley de la contraposición es fundamental para comprender el proceso, habrá entre Fichte y Schelling una diferencia radical que desembocará en dos conceptos diferentes del tiempo y de la historia. Funciona aquí, como apuntábamos, una lógica por oposición: si la actividad —sostiene Fichte— es movimiento, ha de haber algo que se oponga a ella y que no suponga ni actividad ni movimiento: «No hay actividad sin *su* estado de reposo»[23]. De esta forma, es desde la actividad cómo se puede reflexionar sobre lo puramente supuesto ,«dejado atrás», se puede reflexionar sobre lo que no es actividad, (aunque de facto, dirá Fichte sólo haya actividad y el reposo constituya un mero supuesto). Sin actividad no hay Yo, ni Yo sin actividad. Para Fichte, este estado de reposo (*Ruhe*) se mostrará, entre otras cosas, como aquello que no soy Yo: esto es, No-Yo[24], pero también como una capacidad (*Vermögen*) [25], una capacidad o potencia para actuar, puesto que para poder actuar «antes», de algún modo he debido tener la capacidad de hacerlo. Estoy actuando, dirá Fichte, pero podía no haberlo hecho y es este previo al actuar, que ha sido puesto por mi *a posteriori*, el que me abre, en reflexiones posteriores, el universo de las posibilidades: antes de decidirme por una acción concreta, podía haber hecho esto o lo otro. Y así, cuando el Yo reflexiona sobre su propia actividad —unas reflexiones, por cierto, que hacen que el Yo vaya adquiriendo conciencia de sí, vaya siendo sí-mismo— entenderá que esa capacidad es una capacidad de elección. Y elección apunta a un abanico de posibilidades de las cuales una se hace efectiva. El Yo, libremente, puede elegir qué hacer. Ahora bien, si elige (*wählen*), quiere decir que la actividad del Yo que se concreta en una acción es, en realidad, una elección (*Wahl*) y si hay elección es que había otras posibilidades de actuar que no se han tornado efectivas, como decíamos, y que, por tanto, han permanecido en reposo (porque no son actividad). De esta forma, esas posibilidades se sitúan dentro del reposo (*Ruhe*) —el previo supuesto del actuar— del que sabemos que puede ser entendido también como *Vermögen* (capacidad, potencia o potencialidad), o, dicho de otro modo: las posibilidades de elección se dan en la *Vermögen* y ésta sólo aparece *a posteriori*, después del actuar: deduzco así que hay otras posibilidades que son No-Yo porque no son «Yo», porque yo soy mi actividad, una actividad concreta[26], hecha efectiva[27]. Por tanto, la actividad

---

23 «daß man Thätigkeit nicht sezen könne, ohne *ihr* Ruhe entgegenzusetzen». En: FW IV, 3, 353. Cursiva nuestra.

24 FW IV/3, 352.

25 FW IV/3, 353: «Vermöge, Ruhe, Bestimmbarkeit sind eins».

26 Este paso será también para Fichte, en reflexiones anteriores, antes de deducir el reposo o la vermögen, el que explica cómo si yo soy actividad, una actividad determinada, entonces debe haber por oposición algo indeterminado. La Vermögen sería aquello indeterminado. Cfr. FW IV/3, 360.

27 Cfr. FW IV/3, 354; 364. Fichte hablará de una «*wirkliche Handlung*».

de Fichte va siempre recta, hacia delante, y todo es generado y deducido a partir de ella. El Yo actúa y va dejando elementos tras de sí; el Yo actúa y va dejando los productos de su hacer, sus elecciones, a las espaldas. Es decir, hay una línea del actuar (*Linie des Handlens*)[28].

Esta concepción implica un concepto lineal del tiempo en la que el Yo apunta a un concepto de fin[29] —lo que quiere hacer—, va actuando para conseguirlo —lo que hace— y va dejando atrás lo hecho. Futuro-Presente-Pasado. Hasta aquí Fichte. Pero para Schelling no es el Yo el que pone como supuesto las posibilidades y éstas no vienen deducidas después de la acción del Yo. La oposición no puede venir dada desde el carácter pasivo o no activo de lo que no soy Yo. Lo que hay es una tensión real, una latencia que se opone a una actividad y de la que ésta última toma su propia fuerza[30]. Para Schelling no es la acción al ser hecha la que conforma por acumulación el Pasado, sino que el Pasado es lo que posibilita el presente. Y si bien es cierto que Schelling reflexionará sobre la posibilidad desde la efectividad de la acción, como en Fichte, ésta no será entendida como un presupuesto puesto, sino como un fundamento real de las acciones, como lo que pone. Lo posible es el fundamento de lo efectivo. El pasado es lo que fundamenta al presente. Y ello, precisamente, porque el tiempo presente nace de la tensión entre dos polos y se mantiene sólo en función de la continúa resistencia y amenaza que le supone el Pasado. «Si el *no* no fuera, el *sí* carecería de fuerza. No hay Yo sin No-Yo, y en este sentido el No-Yo es anterior al Yo»[31]. Dicho de otro modo, el pasado no es algo dejado atrás, estático, fosilizado o cristalizado, sino que ejerce una fuerza real como fundamento activo de las acciones; y el presente, por tanto, como tiempo de la efectividad, se sostiene sobre él porque es quien le abre las posibilidades y porque además constituye la base sobre la que se erige y se mantiene en pie a través de una tensión constante: el presente es siempre un «estar a la contra» (al. *Gegenwart*): «El hombre que no es capaz de contraponerse a su pasado no tiene pasado, o más bien nunca sale de él»[32]. Se parte del presente, ciertamente, de la efectividad, y desde aquí se regresa (*zurück)* hacia un pasado que queda entendido como comienzo de los tiempos. Un pasado no es un presupuesto puesto por el Yo, como vimos en Fichte, sino a partir del cual *sale* o se manifiesta el Yo[33]. La condición de posibilidad puede ser entendida así como una latencia (*Latenz*) permanente que está constituida en cierta manera por el

---

28 FW IV/3, 369.

29 Cfr. FW IV/3, 365; 370.

30 WA II 52.53, 135.

31 SW I/8, 227.

32 WA I 20.21, 11.

33 Por eso el sujeto «regresa» a un pasado concebido como «origen de los tiempos»: «¿cómo podría recorrer [el hombre] [...] el largo camino de los desarrollos [*langen Weg der Entwicklungen*] desde el presente [*Gegenwart*] hasta la noche más profunda del pasado [*Vergangenheit*] ¿Cómo podría remontar [*zurückverfolgen*] solo hasta el comienzo de los tiempos [*Anfang der Zeiten]?*». WA I 5.6, 4; WA II 7.8, 113; SW I/8, 200.

modo de una retracción, en la que lo efectivo (*wirklich*) no es lo posible (*möglich*), pero donde lo posible permanece como fundamento de lo efectivo.

## 2. El fondo del Presente

¿Qué significa este salir? El verdadero pasado, por lo que hemos visto, es aquello que siempre está sucediendo, primero porque es necesaria esta oposición para que se genere la tensión que genera el tiempo: «un comienzo del tiempo es impensable si simultáneamente no se establece toda una masa como pasado y otra [masa] como futuro, pues sólo manteniendo esa polaridad surge a cada instante el tiempo»[34]. Y, en segundo lugar, no es el presente el que deja tras de sí lo pasado, sino el pasado lo que posibilita lo presente. Esto no quiere decir que el pasado no nos constituya, que no haya hechos y acciones pasadas que comprender para comprendernos, que no podamos entender nuestro presente y con él los actos futuros, sino que literalmente significa que el verdadero pasado es el que contiene las posibilidades de acción efectiva. La posibilidad es anterior a la efectividad. El pasado la porta (*trägt*) y la sostiene (*hält*)[35] de forma que podemos entenderlo como la suma de todas las posibilidades, como fondo o base de provisión. El propio Schelling entenderá que este fondo de provisión, como oscuridad originaria, es el receptáculo (ὑποδοχή), el recipiente (*Behälter*) que alberga la esencia de este sujeto en devenir[36]; pero además, el pasado es aquello que *grava* a las cosas como principio de atracción o contracción en el propio proceso de manifestación de éstas[37]. Si para Fichte la *Vermögen* implicaba como supuesto una suma de posibilidades para la elección del yo, para Schelling la *Vermögen* es el origen mismo de las acciones efectivas. La *Vermögen*, la Posibilidad (*Möglichkeit*) es el Pasado. Un fondo que todo lo contiene. Como ya decía Aristóteles, el movimiento es la puesta en obra, la *enérgeia*, de la potencia en cuanto potencia o *dynamis*, es decir, que lo que se manifiesta es algo ya contenido en cierto modo en la potencia[38]. Quizá a algo parecido apunta Heidegger cuando en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* afirma que: «El «ser ahí» es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y «lo que» ya era. Expresamente o no, es su pasado [...]. Su peculiar pasado [...] no sigue al «ser ahí», sino que en cada caso ya le precede»[39].

---

[34] WA I 136.137, 75.

[35] WA I 24.25, 13.

[36] Por ejemplo: el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe *contener dentro de sí* [*in sich selbst*], aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo [*im Dunkel der Tiefe*]». En SW I/7, 361; 173. Cursiva nuestra; también: «el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad». SW I/7, 363; 177.

[37] «en el está encerrada una infinitud a la que quiere dar expresión». WA I 27.28, 15.

[38] Cf. SW I/7, 378; 213.

[39] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, p. 20.

El Pasado ligado de este modo a la posibilidad hace que, lejos de constituir un tiempo dejado atrás conformado por acciones ya hechas y pasadas, como si fuera una acumulación de acciones sedimentadas y fosilizadas, es un fundamento vivo y un fondo que proporciona la fuerza de su despliegue al tiempo presente[40]. Es el tiempo de la oscuridad, de la inquietante calma que precede a la tempestad, de la actividad y del movimiento en latencia, de la contracción sobre sí del sujeto, es decir, de la diferencia aún en el seno de la indiferencia, que paradójicamente, al contenerlo todo, constituye el horizonte abierto de la autodeterminación. Querer ser. Poder serlo todo. Hacerse desde cero. Lo posible (*möglich*) es, de este modo, entendido en su relación con la potencia o la capacidad (*Vermögen*) para hacer algo que ya está en cierto modo contenido en él[41]. No se pueden elegir caminos que el pasado mismo no abra, pero ciertamente estos caminos no cobran realidad hasta que no son realizados de forma efectiva por el sujeto, que los hace manifiestos. Esto conlleva un segundo movimiento: el yo actúa y al actuar abre caminos y posibilidades que, a su vez, constituyen el fondo y el fundamento de posibilidad de futuras acciones. Ninguna pura linealidad de causas y efectos, sino pura tensión entre el tejido de los acontecimientos. Schelling también partirá, como vimos, de la acción efectiva, del tiempo presente, para comprender el pasado, pero la existencia y la fuerza de áquel «residen en su oposición activa»[42] con el pasado. Si el Pasado es el tiempo de la latencia, el presente será el tiempo de la actividad, del movimiento, del cambio, de la sucesión ordenada de unas acciones «fijadas» o «hechas» en instantes concretos. Será el tiempo de la efectividad[43]. El tiempo en el que el sujeto actúa.

---

[40] «Sin contradición no habría vida, movimiento, progreso, sino un letargo de todas las fuerzas». WA I 30.31, 123-124.

[41] Para Schelling «posibilidad» (entendida como potencia) y fundamento están estrechamente vinculados, de ahí por ejemplo, que en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* de 1830 afirme: «A es B significa: A no es nada en sí mismo, sino el soporte [*Träger*], esto es, el subjecto [*Subjekt*] de B. En el lenguaje de los árabes, el «es» se expresa con un verbo que, si se toma en todas las significaciones vinculadas a la misma palabra (en particular, en los dialectos emparentados), corresponde a nuestro «poder» [*können*] (en árabe *kan*, en hebreo *kun*, como en aleman originario era *kunnen*); que no se trata meramente de algo que suene parecido queda claro desde el hecho de que, por ejemplo, esto tiene también la significación de esencia [*Wesen*], de sustancia [*ejus quod substat*] y por eso también la de fundamento [*Grund*], fijación [*Befestigung*], etc. [...] y así el ser en su *mera esencia* [*bloßen Wessen*] es aquel *poder ser* [*Seynkönnen*], y a la inversa, todo poder [*Können*] es naturaleza esencialmente [*wesentlicher Natur*] (no actualmente) [*nicht aktueller*]». SW I/10, 264-265; trad. *Presentación del empirismo filosófico*, trad. de José Luis Villacañas. En *Schelling*, Barcelona, Península, 1978, pp. 314-315.

[42] WA I 38.39, 21.

[43] La realidad efectiva o efectividad (*Wirklichkeit*) no apunta a la realidad, a la *realitas* de algo, sino a su existencia de facto. La realidad (*Realität*, lat. *realitas*) se inserta en una concepción de corte sustancialista donde lo real no tiene que ver con la existencia del objeto. Kant había integrado a la realidad en la categoría de la cualidad y a la efectividad en la de modalidad para dar cuenta de la diferencia ínsita entre ambos conceptos. Con la prime-

Ahora bien ¿cómo entender este tiempo de acción del hombre? No se actúa en el pasado, puesto que éste es el indeterminado horizonte de posibilidades, no se actúa en el futuro, puesto que es un tiempo por llegar, sino que actuamos en el presente. Pasamos de lo posible a lo efectivo en el presente. Es en el presente en el que se encuentran los efectos (*Wirkungen*) de las acciones (*Handlungen*) que han sido concretizadas en un hecho (*Tat*) y que siguen teniendo una efectividad (*Wirklichkeit*) en lo que somos (y somos lo que hacemos y lo que hemos hecho). Es través de estas acciones como el sujeto se va autodeterminando y se va realizando efectivamente (*verwirklichen*). El presente es, por tanto, siempre acto, siempre efectivo y, por eso, afirmará Schelling es el tiempo de la lucha[44].

Es el de la lucha porque es el tiempo del habérselas con la tensión y resistencia constantes de un Pasado que permanece latente y vivo como su fondo y fundamento y con un futuro que ha de ser alcanzado; es el tiempo de la actividad y del movimiento, de las acciones y de los efectos de ellas. Es el tiempo de la vida y de la muerte, el tiempo en el que cada acción es efectiva, nos afecta y tiene efectos en nosotros. Es el tiempo de la superación trabajosa (Überwindung no *Aufhebung*) de las resistencias con las que ha de habérselas el sujeto. Es el tiempo del despliegue del proceso, de la construcción de la personalidad, del esfuerzo por llegar a ser sí mismo y llegar así a su completa realización en el futuro.

## 3. Estratos del tiempo presente

Vistas así las cosas, ¿Cómo podemos explicar nuestro tiempo y nuestra historicidad a partir de la concepción planteada por Schelling? Si el *Sistema de los Tiempos* constituye la vida misma —y la Historia— del Sujeto de este proceso, es un proceso que, como vimos, tiene que ver con el tiempo de la Divinidad que conforma cuánto hay, pero entonces siguiendo esta concepción del tiempo ¿dónde podríamos situar el tiempo? Si la efectividad tiene que ver con la actividad, con el movimiento, con los cambios, con la vida y con la muerte, con un tiempo que es el tiempo de la lucha, la pregunta puede ser replanteada de este modo: ¿Cómo se caracteriza el tiempo en el que viven los hombres? La respuesta es inmediata: nuestro tiempo se caracteriza por el

---

ra nos referimos a la carga positiva por la que algo se distingue y se separa de todo lo demás, esto es, a las notas que hacen que algo sea lo que es, con total independencia de que exista o no, mientras que lo efectivo se refiere a una realidad producida a partir de una acción de corte subjetual. Efectividad requiere de esa forma de la acción del sujeto y una existencia de facto de ésta. De esa forma, mientras que para Kant lo *real* es aquello que pertenece a una *res*, a la *quiddidad* de la cosa, esto es, lo que pertenece a una cosa independientemente de que ésta exista o no verdaderamente, la efectividad tiene que ver con las condiciones materiales de la experiencia, esto es, con un tiempo y con un espacio.

[44] «Zeit des Kampfes». WA I 15.16, 9; WA II 19.20, 118; SW I/8, 206.

movimiento, el cambio, la contingencia, por el devenir, por la vida y por la muerte, por la superación constante de dificultades, por la lucha. El tiempo del hombre es el tiempo de la lucha: el tiempo Presente de ese Sujeto de la Historia del que venimos hablando. Algo parecido parece apuntar el propio Schelling en 1809 cuando afirma que somos y vivimos en Dios[45]. Sólo que el tiempo de los hombres no se rige por estos éxtasis absolutos del tiempo aunque guarda con ellos una analogía: «Una luz en estas oscuridades —afirmará en 1815— es que, así como de acuerdo con la vieja frase (ya casi gastada), el hombre es el mundo a pequeña escala, también los procesos de la vida humana tiene que concordar desde lo más profundo hasta su acabado supremo con los procesos de la vida en general»[46]: «aunque la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que ha sucedido?» siguiera siendo «Lo mismo que sucederá después» y la respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es lo que sucederá? Siguiera siendo: «Lo mismo que ha sucedido antes», de aquí sólo se seguiría que el mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro; que todo lo que ha sucedido en él desde el comienzo y lo que sucederá hasta el final pertenece a un único gran tiempo; que el auténtico pasado, el pasado sin más [*Vergangenheit schlechthin*], es el premundano [*vorweltliche*]; que el auténtico futuro, el futuro sin más [*Zukunft schlechthin*], es el futuro postmundano [*nachweltliche*]; y de este modo se nos desplegaría un sistema de los tiempos [*System der Zeiten*] del cual el sistema del tiempo humano [*menschlichen*] sólo sería una copia, una repetición en un círculo más estrecho»[47]. Schelling no se ocupará de este tiempo humano, sino del divino. Nosotros los hombres somos *en* este devenir, pero no en todo el devenir.

Hasta aquí Schelling. Habría que hacer una distinción —que Schelling no hace— entre una Historia, con sus tres éxtasis, de ese Sujeto de la Historia, y una historia que tendría que ver con un sujeto, con el individuo singular, con nuestro propio yo que conforma comunidades y que, con sus actos, en analogía con aquel Sujeto absoluto, hace no Historia, sino su propia historia. Pero, si el tiempo del hombre guarda una analogía con aquel tiempo, y hemos dicho que vive en el presente del sistema, ¿cómo hemos de entender esta analogía? ¿no tiene pasado ni futuro? ¿en qué consiste su presente y, sobre todo, su pasado? El pasado *humano* no quedará constituido por unos hechos fosilizados o muertos, productos *ya pasados* de una accion que *tuvo lugar*, que se

---

[45] SW I/7, 340; 119; y también en las WA de 1813: W II 91.92, 157.«Todo lo que tiene una libertad frente a Dios tiene que proceder de un fundamento independiente de él, y aunque originariamente y en sentido estricto sea *en* Dios, tiene que proceder de algo (ha de tener como base un elemento diferenciador, algo) que en Dios mismo no es Él mismo». Este estar en Dios pero en lo que siendo en él no es Él mismo es decir, la Naturaleza — en Dios, le servirá a Schelling para explicar el mal como acción de la libertad dentro del sistema, de forma que ni éste constituye una forma privativa o negativa del bien, ni, afirmando su fuerza, culpando a Dios de ser su autor o su copartícipe.

[46] SW I/8, 207.

[47] WA I 20.21, 11; Cfr. WA II 25.26, 120.

hayan ido sedimentando, sino que las acciones *hechas* constituyen la base posible de acciones efectivas que abren espacio. El pasado nunca queda atrás. El pasado nunca queda pasado. Lo que observamos en el tiempo, cargado por nuestra vida con nuestras vivencias, son acciones que siguen ejerciendo efectos en nosotros (*Wirkungen*). Son hechos efectivos que, aunque pasados, siguen teniendo efectos, siguen actuando en nosotros y viviendo efectivamente en cada uno de los instantes que nos conforman. Y si tienen efectos es que son efectivos. Y sin son efectivos, son presente. Lo que observamos, entonces, es que lo que consideramos nuestro pasado es en realidad una mera sucesión de acciones hechas que ordenamos cronológica y temporalmente. El hombre no tiene un pasado como tal, un pasado absoluto que nunca se ha hecho presente, sino que vive en un continuo presente, que sí, se mantiene por la tensión entre un pasado y un futuro, pero que en realidad se encuentra en el puro dominio de la efectividad. Todas las acciones, todas las decisiones nos afectan, nos condicionan y nos determinan, nos hacen ser lo que somos, y también, por otro lado, conforman la base activa sobre la que se levanta nuestro instante y que, en cualquier momento puede volver a actuar (¿qué es sino un trauma sino algo que puede volver, amenazante, en cualquier momento de la vida del hombre?). Estos son los estratos del tiempo y la efectividad de nuestra historia: aquellas acciones ya realizadas y ordenadas por nosotros cronológicamente pero que siguen teniendo una efectividad. Por eso nuestras acciones pasadas (que denominamos nuestro «pasado») nos duelen, nos hacen mejores o peores, nos afectan, nos preocupan o nos impulsan, pero no son realmente pasado, sino aquello que tiene efectos continuos. Por eso nuestro tiempo es un presente ordenado por niveles temporales. Todos inscritos en el tiempo de la efectividad.

# II.
# Idealismo y Romanticismo en el Tiempo

# Idealismo y géneros poéticos

ARTURO LEYTE COELLO
Universidad de Vigo

A la pregunta sobre si su obra cinematográfica respondía a la estructura narrativa clásica de planteamiento-nudo-desenlace, el realizador J. L. Godard acostumbraba responder que sí, aunque no necesariamente en ese orden. Pero la respuesta no revela sólo la anécdota de un artista concreto, sino un cambio que afecta al arte en general: la relación entre planteamiento, nudo y desenlace no es un asunto temporal, sino solo un recurso que evidencia la falta de correspondencia entre argumento y sucesión según un «antes» y un «después». A la historia fílmica, supondría Godard, se puede acceder mejor desde otro orden o, incluso, desde ninguno prefigurado (quién sabe si el desenlace no es el mejor comienzo de una narración). Pero al cine según la obra de ensayistas como el propio Godard, Resnais y otros, le guía una mayor pretensión subversiva: no sólo no reconocer la sucesión, sino tampoco temas preestablecidos ni géneros naturales. En el fondo, como principio, solo se encuentra el autor, y los mismos temas son solo meros recursos materiales cuya elección depende sobre todo del registro expositivo pretendido. «Muerte en Venecia» ya no es sólo un relato literario (que haya nacido así es irrelevante), sino un material que puede ser tratado narrativamente en el sentido más clásico del término (T. Mann), cinematográficamente (a lo Visconti) o también musicalmente (Britten). Por otra parte, su significado más íntimo (¿tema?) no resulta inicialmente identificado y puede ser siempre modificado «artísticamente». En otras palabras: los elementos de contenido y de expresión son separables, y resultan de la elección del artista, por otra parte casi siempre obediente a su propia época. Si por «género» entendemos de entrada una forma de considerar las obras, ¿bajo qué criterio adquiere autonomía y determinación esa forma, y en qué consiste? Según los ejemplos escogidos, lo que posibilita la obra no es su propia constitución, sino la mezcla absoluta de contenidos buscados, orden de aparición y modo de exposición; si se quiere, la indistinción de esos aspectos claves, que tienen que ser buscados siguiendo recursos técnicos y no naturales. Bajo esa indistinción, de todos modos, lo que quizás haya desaparecido no sean sólo los géneros, que desde luego se han vuelto irrelevantes (a no ser como procedimientos aparentes de clasificación), sino las propias obras, por lo menos bajo la dimensión de la autonomía

que históricamente ha servido para reconocerlas. Pero esta desaparición se deja expresar bajo otra fórmula: los géneros, igual que el propio concepto de obra, han dejado de ser una categoría poética para convertirse en un concepto cultural, no vinculado a los elementos propios de la obra. Pero, ¿podemos a estas alturas hablar de «elementos propios de la obra»? La época, que duda cabe, es la de la disolución poética de la obra, tal vez porque con lo de «poético» se apunte ya más bien a un mero tratamiento y actitud que al carácter de una cosa.

Por otra parte, se hace preciso aclarar qué se entiende por «obra» en el horizonte de su desaparición. En suma, qué es lo que desaparece si se sigue hablando multiplicadamente de «obras». Lo de «desaparición» presupone un tiempo en el que en la obra (poética) funcionaban inseparablemente forma y tema, porque aquello que se pretendía poetizar resultaba indisociable de su propio modo de aparecer. Sin duda esta vinculación entre un contenido rector (no elegido según el gusto del artista) y su expresión definió el primer sentido de «género poético». En términos míticos nos podemos referir al tiempo en el que la obra no «traía delante» un poema —unas palabras— sino la cosa misma[1], cuya presencia singular mostraba precisamente su ***defecto***, es decir, su imposibilidad de presentarse perfecta (de una vez por todas), para tener que hacerlo según cada caso. Este inherente mostrarse de forma diferente, cuyo origen reside siempre en la esquiva y defectuosa naturaleza de la cosa, es precisamente lo que determina la sucesiva aparición de los géneros: si una cosa no puede mostrarse de una vez por todas (que sería lo característico del concepto), su defecto tampoco, de ahí que se siga una sucesión. Ese tiempo poético que corresponde, no al «decir poemas», sino al «decir cosas», es al que se puede nombrar como «antiguo». En la medida en que valga la reconstrucción filológica de lo antiguo, por «géneros» cabría entender no una diversidad de obras que cayeran bajo una misma característica o tipo, sino los diferentes modos de producir o presentarse las cosas: de una cosa resultaría inseparable una ley rítmica, un rasgo de habla determinado, una melodía y unos gestos; en la misma medida, unos contenidos específicos vinculantes[2]. Bajo esta perspectiva puede entenderse la sucesión épos-mélos-tragedia, es decir, respectivamente: la presentación de un fondo común (o unidad) no representable en cuanto tal, sino en la diversidad de sus manifestaciones (épica); la presentación de una inicial diversidad de aspectos que pretenden su unidad (lírica); y finalmente, la exposición del conflicto entre los dos caminos señalados (tragedia). Pero teniendo en cuenta que —y esto es lo que determina lo antiguo— el género no se elige arbitrariamente como modo de represen-

---

[1] Para el conjunto de esta contribución así como para lugares muy específicos de la misma, que en todo caso se señalarán, resulta decisivo el trabajo de F. M. Marzoa de título «Hacia una hermenéutica de los géneros poéticos griegos», en Marzoa, F.M.: *El saber de la comedia*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.

[2] Cfr. Marzoa, F.M.: *El saber de la comedia*, op. cit., pp. 14-15.

tación de un asunto previamente elegido, porque todavía no es un concepto clasificatorio, sino que surge de la cosa, obedeciendo a su propio defecto constitutivo: su imposibilidad de presentarse «bajo todas sus caras». Es obvio que incluso esta forma de referirse a lo antiguo (ya desaparecido) no puede ser más que moderna y se hace desde el lugar de la pérdida de esa comprensión esquiva y defectuosa de la cosa, cuando para nosotros la cosa se ha vuelto un mero resultado del concepto (perfecto) que la comprende. Esta referencia, en todo caso, vale, si no para decir en qué consistió exactamente eso de «lo antiguo», sí para tratar de caracterizar lo moderno. Otra forma de hacerlo, aunque sólo sea retórica, resulta de considerar lo moderno no como el «tiempo poético», sino como el «tiempo filosófico» (es decir, aquí: el tiempo de la reflexión y la representación conceptual).

De ahí que tenga sentido preguntar provocadoramente por la filosofía como género poético. También por la diferencia entre un decir poético y un decir filosófico: el poético es justamente aquel que tiene su origen en el defecto, o lo que es lo mismo, en el carácter elusivo de cualquier manifestación de la cosa —de ahí lo del género vinculado a ese exclusivo modo de presentarse—; el filosófico, podría pensarse, es el que pretende suplir la defectuosa manifestación poética por el concepto o la idea. Pero sabemos que esto resulta de una simplificación extrema, que llevaría a concluir que el poema dice cosas en la medida que la filosofía dice ideas, con independencia de que éstas lo sean de las cosas. La cuestión es más compleja, sobre todo si se atiende a un aspecto decisivo: independientemente de que la propia filosofía apareciera como poema épico (Parménides) —a partir del diverso defecto de las cosas en pos de una unidad, que por otra parte se resistiría siempre a aparecer (el ser)—, en el diálogo platónico también se presenta la cosa, pero justamente para evidenciar su propia imposibilidad de aparecer como tal o, si se quiere, para evidenciar una inconveniencia irresoluble, una correspondencia imposible de ser fijada como tesis: el constitutivo carácter defectuoso de toda cosa por el hecho de aparecer; solidariamente, el fracaso interno de todo enunciado que quiere decir «algo de algo», pues nunca «algo» conviene constitutiva y definitivamente a un «de algo». Más bien, no conviene. El diálogo platónico puede ser entendido como la exposición de un fracaso en cuanto al «decir cosas»[3]. En ese sentido, el diálogo es un género supremo, pero más que «de decir», sería de «des-decir». En efecto, su tarea se reduciría a evidenciar que a algo no le conviene de suyo algo... La filosofía comienza así su discurso negativo, el del «desdecir»: la cosa no es esto ni lo otro ni lo de más allá, porque siempre huye de una determinación dada: la cosa huye de su decir. Desde la poesía, esta afirmación da lugar a los géneros poéticos. Desde la filosofía, a reiterar el desorden que, por evidenciar expresamente una determinada imposibilidad de decir, se anula a sí mismo dejando de ser poético para vol-

[3] Sobre la articulación apofántica y la cuestión en relación con Platón véase Marzoa, F.M.: *Ser y Diálogo*, Madrid, Istmo, 1996, cap. 1.

verse simplemente literario. Pero la literatura es ya un fenómeno moderno, cuyo propósito no es decir cosas, sino palabras, que pueden ser mezcladas y que funcionan con independencia de sus otros elementos constitutivos (ritmo, melodía, gestos...). Además, cuando la filosofía hace positivo su discurso negativo, generando enunciados sobre el «no-decir», genera solidariamente un tipo de contenidos a los que, entre otros nombres, podemos darles los de «ontológicos» o «metafísicos». La filosofía pasa de ser singular género poético (nivel 0) a ser género, pero no poético, sino literario, que de todos modos pretende decir.

En este sentido, de su nivel 0, es decir, del reconocimiento de una imposibilidad —el desdecir como género— a su nivel 1, en el que se pretende de todos modos decir algo —generar un contenido positivo, ontológico o metafísico— transcurre un largo trecho que vuelve a manifestarse como conflicto al llegar a Kant. O lo que es lo mismo, al plantearse la cuestión de la filosofía como «trascendental». No es tampoco accidental que la cuestión de los géneros poéticos se plantee de nuevo en el horizonte de la filosofía de forma decisiva en la filosofía post-kantiana, en el idealismo. (En realidad «idealismo» no es más que otro nombre para ese sentido del «post» que sobreviene con Kant, como si éste hubiera marcado un límite insuperable). En cierto modo, por idealismo hay que entender sobre todo el intento de sobrepasar ese límite[4], o lo que es lo mismo, la tarea de asumir hasta sus últimas consecuencias lo que se deriva del significado de «trascendental». De entrada, «trascendental» no deja de ser una reiteración del desdecir desde el momento en que explícitamente se formula que la filosofía no es un decir acerca de cosas, sino solo acerca de nuestro modo de conocerlas[5]. Así, desdecir (o trascendental) significa: no decir acerca de cosas y solidariamente decir acerca de los principios (condiciones) de las cosas, pero prohibiéndose tratarlos como cosas (o fenómenos, que es el término que Kant reserva para señalar a las cosas). De esto se siguen a su vez dos imposibilidades, la última de las cuales formulo en forma interrogativa: en primer lugar, ningún contenido, desde el momento en que es contenido, por elevado y fundamental que sea, puede ser considerado principio o condición —lo que en el fondo significa que no hay contenidos previos—; en segundo lugar, ¿cómo es posible estar seguro de que se pueda decir algo de lo trascendental que no sea simplemente otro enunciado empírico acerca de la cosa, pero disfrazado? La pregunta trascendental es arrasa-

[4] Según la conocida fórmula expuesta en carta por Schelling: «Die Philosophie ist noch nicht am Ende... Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!», carta a Hegel, Noche de Reyes, 1795, en: *Briefe von und an Hegel*, B. 1, Hamburgo, Meiner Verlag, 1952, p. 14. (Hay traducción española en: Hegel, G.W.F.: *Escritos de juventud*, ed. J. M. Ripalda, México, F.C.E., 1978.

[5] Según el citado significado que Kant formula: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.», *Kritik der reinen Vernunft*, A 12 / B 30. (Traducción española de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 58).

dora y auto-aniquiladora, porque una vez planteada impide el reconocimiento positivo de lo propiamente trascendental: no hay de suyo un contenido trascendental ni criterio para discriminarlo desde las cosas (pues toda referencia a ese horizonte se hace desde lo empírico). La pregunta trascendental no deja nada en pie, salvo su propio planteamiento, es decir, el reconocimiento de una diferencia entre una forma pura, pero vacía, y un contenido empírico, lleno y defectuoso. La filosofía trascendental no reconoce ningún contenido filosófico previo, porque «a priori» significa justamente que no hay contenido. Tratar de lo trascendental supone referirse a algo que no aparece en cuanto tal —la síntesis de tiempo y categorías—, y que sólo puede tratarse analíticamente. De todos modos, esas condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones generales de todo decir, pues en todo «decir algo» ocurre una síntesis de tiempo y categorías, una tal que sólo puede comparecer como fenómeno y, en consecuencia, como contenido. Pero a la síntesis trascendental, de naturaleza universal y necesaria, no se podría oponer como principio un contenido universal, que sólo tendría validez empírica, y por eso mismo natural e histórica.

Así entendido, ¿qué validez puede tener, y qué sentido en general, hablar de «géneros poéticos», que siempre se refieren a algo empírico? Modernamente entendido, en la expresión «género poético» se trata simplemente de la adscripción de una obra a una característica determinada; se trata, en suma, de una mera clasificación de lo particular bajo un universal dado (lo que kantianamente se llamaría «juicio determinante»)[6]. Pero cuando la filosofía, en su versión kantiano-trascendental, ha elevado a presupuesto metodológico la imposibilidad de establecer contenidos cualesquiera como «géneros universales», el único camino practicable reside no en sobreentender un universal dado, sino en buscarlo (juicio reflexionante) y hacerlo, además, donde genuinamente se da: en la pura forma universal de la síntesis de tiempo y categorías. En otras palabras: el único significado trascendental posible para lo de «género» es aquel que evidencie la imposibilidad de contenido alguno, o lo que es lo mismo: que evidencie la propia forma de la universalidad, pero vacía; en suma, la propia operación de la síntesis, ya sea la de la imaginación trascendental o la del entendimiento sobre la sensibilidad. Así entendido, lo único universal es la pura forma del ser («ser» consiste en que algo comparezca como algo) o, en su versión kantiano-idealista, la pura forma de la subjetividad. Si antiguamente los géneros poéticos eran los modos de «traer delante» o «producir» las cosas, en su versión moderna, ese producir consiste ya en **la modulación** (no buscada) del decir y no de lo que se dice. Si decir, como conocer, es lo propio de la subjetividad, los géneros lo son de ésta. En consecuencia, los géneros vienen a ser la modulación de la subjetividad. «Al modo idealista», las diferencias entre los géneros poéticos no son de contenido

[6] Kant, I: *Kritik der Urteilskraft*, XXVI, Hamburgo, Meiner Verlag, 1974, p. 15. (Traducción española de R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Antonio Machado Libros, p. 124).

—pues todo contenido es heredado, empírico, histórico en su sentido más trivial— sino del propio ***sonar*** de la síntesis, que nunca deja de ser el modo de sonar del tiempo. Pero bajo esta perspectiva de consideración trascendental, todo contenido, en la medida en que es atribuible y procede de un género, no deja de ser trascendental, y no como un simple reflejo, sino como un resultado necesario. Bajo esta perspectiva, los géneros poéticos no son meros accidentes históricos, sino que también resultarían necesarios. Un resultado posible de la filosofía crítica pasa por reconocer que todo contenido, en la medida que resulta de determinadas condiciones, es él mismo trascendental. O lo que es lo mismo, que en cada resultado o producto —en este caso: en lo dicho— hay una señal de lo producente —esto es, del decir—. La diferencia entre trascendental y empírico, decisiva en el punto de partida de la filosofía kantiana, se diluye en el idealismo, pero como resultado de reiterar lo trascendental en lo empírico. La fórmula «lo empírico es trascendental», que resume la forma de salir y romper la fortaleza kantiana, oculta una complicada operación: lejos de establecer una igualdad trivial plantea una construcción, a saber: la construcción de lo empírico al modo trascendental, de modo que en lo empírico se reconozca completamente la señal (la condición) trascendental. «Trascendental» no sería así el nombre para un lado de la diferencia (la forma), sino el carácter para la propia diferencia entre trascendental y empírico, entre la forma y el contenido. Y en este reconocimiento coinciden paradigmáticamente dos posiciones de la época, la del Idealismo (representado aquí por Schelling) y la de Hölderlin. En el caso del Idealismo, el intento consistirá en **hacer aparecer** esa diferencia trascendental por sus dos lados, por el de la sensibilidad y por el del entendimiento, pero ya mezclados trascendentalmente. Pero hacer aparecer una diferencia como tal pasa por mostrar la identidad de los dos lados. Si esos dos lados no son meras formas de la experiencia, la de la sensibilidad y el entendimiento, sino la experiencia misma en su diferenciarse trascendental entre el producente (el sujeto) y lo producido (el objeto), la identidad se establecerá entre sujeto y objeto, pero como resultado de la operación de mostrar esa diferencia trascendental. A esa operación compleja se la puede llamar lo absoluto. Si, en cambio, el intento no consiste en hacer aparecer esa diferencia, sino en decir —de una y otra manera— que esa diferencia (trascendental) *es*, y en eso consiste justamente el ser (reiterado unirse y, por eso mismo, separarse)[7], el intento es el de Hölderlin. Ambas vías contemporáneas, la del Idealismo de Schelling y la de Hölderlin, han asumido de todos modos que la filosofía no tiene de suyo temas ni contenidos propios. Éstos han desaparecido y la filosofía de Kant supone ese

---

[7] Al respecto el conocido fragmento del temprano Hölderlin (1795), redactado en Jena y recogido por el editor bajo el título «Juicio y ser», en Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, vol. 4, pp. 163-164. (Hay traducción española del fragmento «Juicio y ser» de F. M. Marzoa, en: F. Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1976, pp. 25-26).

reconocimiento, que se evidenciará también de doble manera: en el caso de Schelling, como una deducción de los géneros poéticos (deducción de los contenidos), que no es más que otra forma de referirse a la mentada construcción de esa identidad; de ahí que tengan que reaparecer ***a una*** simultáneamente los tres géneros poéticos clásicos (épica-lírica-tragedia); en el caso de Hölderlin, como un reconocimiento de los tres géneros, pero en su diferencia, y reconociendo sólo la posibilidad efectiva de uno (la lírica), porque es el que le corresponde a la época. Tomando como mismo punto de partida a Kant, entre Schelling y Hölderlin se produce disparidad, una tan radical a la que no le es ajeno que la mentada deducción de los géneros poéticos en Schelling sea solidaria de la constitución de una filosofía de la historia[8], mientras que en Hölderlin esa posibilidad —esa construcción— no juegue ningún papel, excepto para ser expresamente no considerada. Resultado de esa disparidad es también que Grecia aparezca en Schelling integrada en el sistema, y que en Hölderlin sea el pasado. Por último, tampoco es accidental que en Schelling el pasado mismo sea un elemento necesario del sistema (más allá de su aparición cronológica), mientras que en Hölderlin sea justamente eso, pasado, o sea, no sistema, sino lo irrecuperable, el tiempo.

La cuestión de los géneros poéticos no emerge casualmente, sino como resultado y caso paradigmático de la operación trascendental: si por géneros hasta la Ilustración se entiende sólo «géneros literarios», pero no estrictamente «poéticos» (con la implicación que tiene ese significado), y su tratamiento queda circunscrito a la esfera específica de lo empírico —el material literario—, en el Idealismo temprano (y el Romanticismo) se vuelve a reclamar su dimensión poética, esto es, su aspecto productivo, justamente como un carácter estructural y no simplemente dado[9]. Pero lo que aquí se llama «estructural», en el Idealismo temprano bien se puede llamar «ideal», es decir, lo propio del sistema, por encima del tiempo. En cierto modo se podría decir que los géneros vienen a ejemplificar paradigmáticamente lo que se está jugando: la reducción de lo trascendental a lo empírico y la solidaria conversión de lo empírico en trascendental. En este caso, la traducción de lo que es principio (los géneros) a literatura y la conversión de algo que naturalmente se toma como un efecto y una realización humana más —lo literario— en causa y principio. Si los géneros tienen que ver con el «decir», éste no debe ser considerado disyuntivamente desde la gramática o desde la literatura. En realidad, la división entre gramática y literatura es ya impropia, analítica, ilustrada, porque viene a reiterar la diferencia entre la lógica y la experiencia. Y lógica y experiencia no van separadas, como por otra parte ya ha evidenciado la

---

[8] Szondi, P. «La poética de los géneros en Schelling», en: *Poética y filosofía de la historia II*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, especialmente punto 4. Igualmente, del mismo libro, el ensayo «De la poética de los géneros normativa a la especulativa», especialmente puntos 7 y 8.

[9] Szondi, P.: *Poética y filosofía de la historia II*, vid. Nota anterior.

meditación trascendental kantiana. Cuando Schelling, mucho más tarde, allá por 1811, en los *Weltalter*, reprocha a Kant una visión solamente formal del tiempo, «que lo convierte en una mera forma de nuestras representaciones»[10], no hace sino repetir el argumento de fondo: que cualquier separación entre forma y contenido es unilateral (resultado del análisis) y, en el fondo, falsa. En las mismas líneas, el reproche va ligado a otro: «no reconocer la subjetividad *general* del tiempo»[11], lo que quiere decir que si bien Kant ha reconocido el tiempo como un constituyente (aunque sólo formal) de la subjetividad, es el tiempo en general, y no sólo como forma, lo que se identifica con la subjetividad, de modo que hablar de tiempo y de subjetividad por separado es impropio. Pero cuando se habla como Schelling ya no se está queriendo identificar de modo mecánico que todo es subjetividad, sino que el todo debe ser reducido a subjetividad, hasta su reconocimiento como tal. En otros términos: que también lo objetivo es plenamente subjetivo, aunque lo sea como resultado de una deducción. En el caso de Schelling, ese reconocimiento de la totalidad subjetiva sólo encuentra su justificación última en el recíproco reconocimiento de una totalidad objetiva, con la que tiene que coincidir[12]. En otros términos, en la identidad de lo uno, el sujeto, y lo otro, el objeto. Pero esto aquí nos interesa exclusivamente desde la perspectiva de los géneros poéticos, cuya cuestión reproduce el problema general que se está tratando: si «trascendental» significa la relación entre los dos lados, de modo que «orden» atañe por igual a ambos, la tarea se centra en reconocer ese orden en el aparente desorden empírico; si se quiere, en reconocer lo poético-constructivo en lo literario, lo necesario en lo accidental, lo filosófico (y lógico) en lo histórico. A estas alturas se podría vislumbrar por qué la cuestión de los géneros poéticos, que es la cuestión de su deducción trascendental (tal como la hemos entendido en estas páginas), va ligada necesariamente a una filosofía de la historia[13]. Esta fórmula, «filosofía de la historia», es la consecuencia de ese reconocimiento del orden no sólo en el lado formal (donde, por otra parte, no hay nada que ordenar, porque su esfera coincide con la del puro orden), sino en su extensión completa a lo empírico[14]. Y este reconocimiento del

---

10 Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente*, en: *Schellings Werke*, Nachlassband, ed. de M. Schröter, Munich 1966, p. 78.

11 «Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darinn, dass er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt...», F. W. J. Schelling, op. cit., p. 78.

12 La formulación expresa de Schelling coincide con el período que la investigación llama «filosofía de la identidad», a partir de la publicación «Darstellung meines Systems der Philosophie», de 1801. En Schelling, F.W.J.: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Hamburgo, Meiner Verlag, 2001, p. 336: «Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totales Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird».

13 Szondi, P.: Op. cit. Nota 8.

14 Este es el fondo de la tesis que Schelling defiende en su obra de 1800, *System des transsccendentalen Idealismus*, en Schelling, F.W.J.: *Werke* 9.1, edición de la Academia de Ciencias de Baviera (=AA), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2005. Cuando sea posible se citará por esta edición AA, seguido de número de sección en romanos y volumen y número

orden en el tiempo empírico es lo que se puede llamar historia, que deja de significar una mera clasificación de acontecimientos. Siguiendo el argumento, el problema reside en identificar la posición desde la que se puede introducir ese orden. Desde luego no puede proceder sin más de lo empírico, porque ningún contenido específico puede ser considerado dominante ni rector ni, en consecuencia, valer como criterio de ordenación (esa igualación define precisamente el trabajo idealista). Y justamente a esa comprensión que impide reconocer una perspectiva o contenido privilegiado es a la que el Idealismo llama «absoluto». Así comprendido, «absoluto» es justamente lo empírico.... pero cuando se ha deducido o construido; en nuestros términos, cuando lo empírico ha sido reconocido como trascendental. ¿Pero de dónde puede proceder y cuándo comienza esa deducción? Coherentemente no podría comenzar en ningún punto, pues eso sería tomar como privilegiado ese punto. Además, lo absoluto no es algo que tenga que ver con lo extenso, sino con una idea. ¿Cuál? Justamente la de que todo es igual, de lo que también depende el diferenciarse, pero sólo con el fin de reconocer la propia identidad. Lo absoluto puede reconocerse, en consecuencia, cuando la diferencia empírica y temporal entre antiguo y moderno se vuelve histórica, lo que quiere decir: cuando lo antiguo se impone como el otro lado de lo moderno, entendiéndolo como pasado, pero de cara al reconocimiento de lo moderno. Entre otras cosas, así se vuelve lógicamente recuperable el pasado más allá del tiempo natural: los géneros que **allí** habían sido reconocidos en su sucesión y orden empírico-natural, **aquí** se reinterpretan conceptualmente. En suma, la historia natural se convierte en lógica, convirtiendo al tiempo en historia. Lo de menos será entonces la mera sucesión histórico-cronológica, sino su presentación científica, es decir, conceptual, pues una vez que el pasado ha sido conquistado en su conjunto para el concepto, la cuestión de qué vino empíricamente antes o después es menor o hasta irrelevante, además de no ser lógicamente significativa ni verificable. Lo único verdadero (que aquí quiere decir «trascendental») es lo que se deduce especulativamente. Con todas las letras lo afirma Schelling en una página de su «Filosofía del arte» de 1803: «Si en la exposición de las distintas especies poéticas, quisiéramos seguir el orden natural o histórico, deberíamos partir de la epopeya... pero como aquí tene-

---

de página en árabes (en este caso: AA I, 9.1, 24). También, a continuación según la edición del hijo de Schelling (=SW), seguido en romanos del volumen y en árabes de la página(en este caso, SW III, 330). (Hay traducción española de V. L. Domínguez y J. R. de Rosales, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 138: «El fin de la presente obra es precisamente este: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber, por tanto, probar ese sistema no sólo en general sino llevarlo a cabo por el hecho mismo, es decir, mediante la extensión efectiva de sus principios a todos los problemas posibles respecto a los objetos principales del saber, que ya fueron planteados pero no resueltos o se han hecho posibles por primera vez y han surgido como novedad a partir del sistema mismo».

mos que regirnos totalmente según el orden científico....»[15]. Así, la sucesión cronológica que va de la epopeya a la lírica y la tragedia, queda cuestionada y modificada por la trayectoria científica, más decisiva, que la hace comenzar por la lírica —que representa la particularidad—, porque el sistema ha de comenzar por lo particular; continuar con la epopeya, que refleja la identidad, y culminar con la tragedia, donde se unifican lírica y épica. Esto como ejemplo. No se entiende del todo bien la afirmación de que en el Idealismo se produce un tránsito histórico múltiple, a saber: de lo dado a lo ideal; de la historia al sistema; y de lo inductivo a lo deductivo, pues más que de un tránsito histórico, se trata de una «conversión», a saber: de lo dado en ideal; de lo histórico en sistema (eso es la filosofía de la historia); y de lo inductivo en deductivo. Esa múltiple conversión es la que cabe entender unificadamente como la conversión de lo empírico en trascendental, de modo que aquella diferencia trascendental kantiana entre forma y contenido se reinterprete como diferencia entre dos lados, pero cada uno de ellos compuesto indisociablemente de forma y contenido. Pese a todo, se trata de dos lados distinguibles, pero dos lados de lo mismo. El problema de fondo para aclarar esto continúa señalándolo Kant con la diferencia entre un tiempo trascendental y un tiempo empírico que, desde el idealismo, tiene que desaparecer. Toda la filosofía de Schelling puede ser reinterpretada como ese proceso de desaparición de la diferencia entre las dos perspectivas sobre el tiempo. Dicho en otros términos: la diferencia entre forma y contenido (trascendental y empírico) no se suprime por decreto, sino que también tiene que deducirse. O lo que es lo mismo: el proceso de desaparición o disolución de la diferencia es solidario del proceso de construcción o reconocimiento de la identidad, que tiene un comienzo y un final. Si todavía en el comienzo de su reflexión filosófica Schelling reconoce ese proceso en términos de un paso de la naturaleza al espíritu, reconociendo los dos lados por medio de dos nombres que proceden de la tradición filosófica (empírica por lo tanto), pronto reducirá esa perspectiva para comprenderla genuinamente como tránsito, no que simplemente lleva «de... a...», a saber, de la naturaleza al espíritu, sino «de lo mismo a lo mismo»[16]. Con todo esa forma elevada de entenderlo (es decir, ya en términos de identidad), también tiene que ser alcanzada, para lo cual la cuestión de los géneros, vinculada a una filosofía de la historia e incluso a la filosofía de la naturaleza, se encuentra a su servicio. Incluso la diferencia entre «producir» y «producto», producente y producido, etc...[17], que permanece como resto trascendental en la constitución del sistema, tiene que reducirse

---

[15] Schelling F.W.J.: *Philosophie der Kunst, Besonderer Teil*, SW V, 639. (Hay traducción española de V. López-Domínguez: *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 370).

[16] Leyte, A.: «Una filosofía idealista de la naturaleza», Introducción a: F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

[17] Esa diferencia se formula en el texto *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, AA I, 8, 41 (SW III, 284). Hay traducción española de A. Leyte, op. cit. nota 16, pag. 131).

para hacer evidente que las diferencias sólo pueden darse en el seno de lo mismo y, en consecuencia, no ser absolutamente diferencias. Las diferencias, como se señaló más arriba, sólo pueden serlo de una modulación no buscada. Pero entonces, lo absoluto es propiamente esa modulación o movimiento en el que las diferencias o tramos que se puedan reconocer bajo cierta autonomía no pueden ser cualitativas, sino cuantitativas. A las diferencias de ese tipo es a las que Schelling llamará potencias[18]. Así, más que un origen, la naturaleza será sólo una potencia de lo absoluto, que por eso mismo contiene ya todo lo absoluto. Lo mismo pasará con el arte y con la historia.

En consecuencia con este planteamiento, la antigua Poética de géneros, vinculada a una comprensión normativa y clasificatoria, tiene que ser elevada a «Sistema de los géneros», de modo que el supuesto contenido de cada género no sea disociable de su dimensión formal. Así la *secuencia histórica* épica-lírica-drama se convierte en *secuencia filosófica*, perdiendo los géneros los últimos restos materiales, o más bien, incorporando esos restos como elementos del sistema. Pero como se señaló antes, el mismo proceso de lo absoluto tiene que ser deducido filosóficamente, hasta evidenciarse precisamente como absoluto. El género que por excelencia refleja en la obra de Schelling ese camino de lo absoluto hacia su auto-comprensión es la tragedia. Si la lírica y la épica, incluso en su cambiante posición dentro de la sucesión[19], representan siempre el momento de la diferencia o subjetividad (caso de la lírica) y de la identidad u objetividad (caso de la épica), la tragedia no abandona en ningún tramo de la reflexión de Schelling su posición final —síntesis de identidad y diferencia— , aunque varíe su significado. En realidad la tragedia —su tratamiento— pone ante el público esa constitución de la filosofía como absoluto, que no puede apelar a principios exteriores ni, como hemos visto, a contenidos privilegiados de suyo. De hecho, en su primera interpretación de la tragedia, en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo20*, Schelling no apela a la tragedia por su contenido argumental privilegiado, sino por reflejar una ambigüedad culminante, un conflicto, una contradicción suprema, a saber, la establecida entre necesidad y libertad. Schelling escoge la tragedia para representar y escenificar un conflicto irresoluble (irresoluble desde una posición natural o meramente cronológica) entre la necesidad objetiva de la naturaleza, cuyo horror objetivo desaparece incluso ante la luz de la razón, y la libertad humana, que siempre sucumbe ante tal horror. Lo decisivo del género, en las *Cartas* tratado todavía como una muestra especta-

---

[18] Para nuestro propósito, Schelling define el significado de potencia en: *Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil (1802)*, SW V 365-366. (Ed. española citada nota 15, pp. 13-14).

[19] Una cambiante posición que se debe, precisamente, a que la cuestión de los géneros se juega como construcción deductiva, a priori, y no reconstrucción histórica y empírica. Eso explica que, a veces, sea la épica el punto de partida y a veces la lírica. Vid. Nota 15: SW V, 639. También, P. Szondi, op. cit. Pags. 107-108, 153-154 y 214-215.

[20] Schelling, F.W.J.: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (= PhBr), AA I, 2.

cular de la división, es que evidencia una disparidad, una ambigüedad, una diferencia... que está justamente ahí para ser superada y mostrar de ese modo la identidad subyacente. (En efecto, sin diferencia, ¿cómo iba a construirse la identidad?). El propio Schelling avanzará tres años después en esa reducción, justo cuando en su *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 proponga al arte como vértice del sistema, si se quiere, como vínculo que une lo horroroso de la naturaleza y la libertad del espíritu, aunque justamente para eso reinterprete ya esa dualidad en la esfera de la conciencia y se refiera, en consecuencia, a lo inconsciente frente a lo consciente[21]. Se da así un paso más en la igualación, que ahora se presenta en la misma línea o continuidad, aquella que lleva de lo inconsciente a lo consciente, pero en definitiva, aquella que se juega armónicamente en el seno de la subjetividad de la conciencia. El arte es aquí, recuérdese: «fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo (consciente) y lo objetivo (inconsciente)»[22]; también, «órgano y a la vez documento de la filosofía»[23], es decir, a un tiempo causa y efecto, en la mezcla trascendental derivada de aquella liquidación de la diferencia kantiana (cierto que la diferencia entre órgano y documento vuelve a reflejar una diferencia, pero cuyos miembros no representan la oposición de una forma frente a un contenido); en este marco avanzado del sistema, el «oscuro poder desconocido»[24] que representa la naturaleza se encuentra al servicio de la subjetividad (de la libertad) aportando el valor de lo objetivo. En cierto modo, el elemento terrible e inquietante de la naturaleza se ha reducido e incorporado al sistema después de una filosofía de la naturaleza que la ha comprendido como un tránsito dentro de lo mismo. En el mismo *Sistema* de 1800 la tragedia se integra como conflicto en la conciencia: aquí se ponen las bases para reinterpretar la figura de Edipo como «complejo de Edipo». Por último, ya en el marco de la *Filosofía del arte* de 1803, bajo una nueva comprensión, la tragedia aparecerá como potencia particular de lo absoluto y, por eso mismo, como lo absoluto en su integridad (recuérdese: el todo no es más absoluto que la parte, siempre que la parte sea paradigma adecuado para mostrar esa totalidad —y hay tres paradigmas: naturaleza, historia y arte—). La filosofía del arte, como culminación de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la historia, pero no según una secuencia histórica, sino ideal, es la determinación misma de lo absoluto en su visión reconciliada. Igualmente, en el seno de esa filosofía del arte, la tragedia supone el momento de la reconciliación o armonía total o indiferencia en la que, como señala Schelling, el «conflicto real de la libertad en el sujeto y de la necesidad más objetiva» «no

---

21 *System*, AA I, 9.1, 312 y, en general, toda la sección 6ª, cuyo título es suficientemente expresivo: «Deducción de un órgano general de la filosofía o proposiciones principales de la filosofía del arte según principios del idealismo trascendental» (SW III, 612).

22 *System*, AA I, 9.1, 328-329 (SW III, 628).

23 *System*, AA I, 9.1, 328 (SW III, 627).

24 *System*, AA, 9.1,316 (SW III, 616).

termina con la derrota de una u otra sino que ambas aparecen vencedoras y vencidas a la vez en la plena indiferencia»[25]. El conflicto se ha reducido. Lo absoluto puede encontrarse reconciliado gracias a la tragedia y, de este modo, la identidad aparece constituida, igual que el idealismo. Naturaleza, historia y arte no son ni siquiera momentos del desarrollo, sino potencias ideales y elementales del sistema, a partir del cual todo puede ser deducido, pues esas potencias reflejan paradigmáticamente el objeto, el sujeto y su vinculación o identidad. Es de la constitución ideal de lo absoluto de lo que se deduce la realidad empírica o, si se quiere, es eso ideal el punto de partida de la deducción.

Pero eso ideal o absoluto, según vimos, no representa la posición trascendental frente a la empírica, o cosas semejantes. La constitución de lo absoluto es la de una relación, a saber, entre lo infinito (u objetivo) y lo finito (o subjetivo), pero de modo que ninguno de los dos polos funciona si no es bajo los términos de la relación, aspecto que vuelven a reflejar los géneros incluso en su sucesión ideal: así la lírica es cuando «lo infinito (objetivo) se aúna en figura a lo finito (a lo subjetivo)»[26], momento ideal de la particularidad o diferencia; la épica, en cambio, cuando «lo finito se aúna en figura a lo infinito»[27], momento ideal de la generalidad o identidad, y la tragedia es cuando hay identidad no mecánica de ambos movimientos, es decir, de la diferencia representada por la lírica y la identidad representada por la épica. La relación finito-infinito, comprendida en los comienzos de Schelling como conflicto, se resuelve en una reduplicada relación que constituye la identidad no mecánica entre finitud e infinitud. Pero en todo momento y aspecto de la relación ideal de lo absoluto, la tragedia aparece como género supremo y culminación, porque cumple esa doble perspectiva: representar el momento de la máxima diferenciación (irreconciliable) para poder así mostrar la identidad y que ésta no aparezca introducida arbitrariamente. La identidad procede justamente del propio diferenciarse, gracias al cual puede reconocerse. La tragedia como género poético ha sido deducida a la vez que ha servido a la deducción. Los géneros antiguos (es decir, el pasado), aparecen recuperados en esa cambiante relación mutua más que en una sucesión temporal. El pasado pasa a ser historia ideal. Los géneros poéticos reflejan esa constitución de lo absoluto y esa reconstrucción lógica de la historia, pero tal vez al precio de disolverse a sí mismos o, lo que es lo mismo, de mezclarse. En efecto, bajo la identidad de ambos, los polos finito e infinito aparecen intercambiables y, en suma, cualquier sucesión es posible. La historia, como la poesía en general, se mezcla en un único género, el de la subjetividad, que ya no delimita nada, en cuyo mapa ningún hito podrá ser reconocido como definitivo e inamovible.

---

[25] *Philosophie der Kunst, Besonderer Teil*, SW V, 693 (edición española, p. 439)

[26] *Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil (1802)*, SW V, 371) (edición española, p. 21). Vid. igualmente Szondi, p. 175.

[27] Op. cit. Nota anterior.

El mejor reflejo de este estado de cosas procede un fragmento de Schlegel: «La poesía romántica es una poesía universal progresiva. Su destino no consiste meramente en volver a reunir todos los géneros separados de la poesía y en volver a poner en contacto a la poesía con la filosofía y la retórica. Ella quiere y debe mezclar tanto como fundir también poesía y prosa.... El tipo de arte romántico está aún en el devenir; en efecto, ésa es su verdadera esencia, que él no pueda sino devenir eternamente y jamás estar acabado. Ninguna teoría puede agotarlo, solamente una crítica adivinatoria podría permitirse el arriesgar querer caracterizar su ideal... toda poesía es o ha de ser romántica»[28]. El propio Schelling, siguiendo a Schlegel, al entender deductivamente los géneros poéticos ha jugado con ellos de tal modo que los ha vuelto irrelevantes como tales. Si para la constitución del *Sistema* han cumplido un papel constituyente, los géneros clásicos acaban liquidados en su mezcla o indiferencia. Después de todo, en su origen los géneros no fueron ideales. En su reinterpretación idealista, los géneros aparecen ya más como tonos de una música en devenir, que nunca acaba y que, por eso mismo, los diluye en un continuo, seguramente el de la novela emergente, único absoluto literario temporal.

Schelling reaccionará sólo unos años después contra ese continuo, anticipando una visión sincrónica y trágica del tiempo, aunque tal vez ya inútilmente, prisionero de una concepción de la identidad que se reitera en cualquier intento de escapar de ella, por brillante que sea. Entretanto los géneros poéticos y su sucesión ya no juegan ningún papel, excepto el de su multiplicada y arbitraria utilización como meros recursos expresivos. De nuevo Godard y el cine.

[28] *Athenaeum Fragmente*, 116 en Schlegel, F.: *Schriften zur Kritischen Philosophie* (1795-1805), Hamburgo, Meiner Verlag, 2007, pp. 69-70.

# El yo poético y la imaginación: variaciones sobre el Romanticismo

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid[1]

Luis Cernuda, en su magnífico, pequeño libro, *Pensamiento poético en la lírica inglesa del siglo XIX*[2], ubica el periodo del *romantic revival*, que abarcaría desde la publicación en 1798 de las *Lyrical Ballads* de Wordsworth y Coleridge, hasta la muerte de este último en 1834, en el marco de los acelerados —y quizá por ello percibidos— procesos de cambio sociales y económicos que tuvieron lugar en Gran Bretaña a finales del siglo XVIII con la revolución agraria y la naciente revolución industrial. No sólo esas mutaciones sociales, sino también las que en el ámbito de la política marcarían a la Europa post-revolucionaria, con la percepción, ahora, de unas guerras que alterarían, o intentarían alterar, las formas de la vinculación y la pertenencia a los Estados —eso que aún vagamente empezaba a denominarse «ciudadanía»— creaban una nueva percepción del tiempo y de la subjetividad. Cernuda acentúa los vaivenes de un espíritu, inserto en ese tiempo acelerado y tornasolado por formas de sensibilidad nuevas y distintas, que se exulta con las revoluciones liberadoras del antiguo régimen y sucumbe al brutal proceso de normalización que traen consigo la Triple y la Cuádruple Alianza. Cernuda, que conoce bien la herida del fracaso y del exilio, señala que:

> «A través de las obras literarias se afirmaba una y otra vez que el hombre ya no estaba seguro dentro de la sociedad en la cual vivía, y su figura era la del expulsado. Los caracteres poéticos dominantes eran los solitarios; ya obseso, como el *Ancient Mariner* de Coleridge, ya desterrados, como el Childe Harold de Byron, ya buscadores de la muerte, como el Alastor de Shelley, ya de la hermosura, como el Endimión de Keats; el mismo Wordsworth, que aparecía entonces como la cima del esfuerzo

---

1 Esta investigación forma parte del proyecto «Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación» (FFI 2012-32033) financiado por DGCIT.

2 Madrid, Tecnos, 1986. El Prefacio está fechado en México en 1957 y se dice que «la composición del texto fue consecuencia de sus circunstancias; es decir que es obra voluntaria más bien que fatal».

> imaginativo de todo un siglo, traza la figura del *Wanderer*, y muchos de sus personajes eran también solitarios (el mendigo, la abandonada, el pastor), siendo el primero en haber fijado su atención sobre el mundo de las excepciones humanas. Hoy se habla —dice Cernuda en 1957— de masas; lo que atraía a Wordsworth hacia el pobre era precisamente su soledad, porque aquellos a quienes las circunstancias colocaban más allá de toda ayuda posible apenas se daban cuenta de lo que hoy llamamos colectividad. Amontonado en las ciudades, el hombre sentía una forma de la soledad nunca experimentada: la soledad entre extraños»[3].

Me he detenido en este breve recuerdo de la lectura que Cernuda hace de los románticos ingleses porque quisiera que el fondo de mi reflexión retuviera el tono epocal de un momento histórico en el que las formas del sujeto son, también, formas de una sociedad nueva, aunque no fuera la sociedad que antes se deseó. Por eso la cita que he escogido acentúa la idea de extrañeza, de expulsión, de soledad. Es importante retener ese marco social, esa forma de experiencia histórica, y la carga de percepción de lo que le acontece a los sujetos que habitan los márgenes porque, de lo contrario, lo que recordaré de lo que se dice en los románticos del yo poético y de la imaginación, y sus inmediatos vínculos con la filosofía tardo-ilustrada e idealista inglesa y alemana, puede correr el riesgo de perderse en las nubes oscuras de un lenguaje filosófico que no retiene, sino que esconde, el nexo con la época desgarrada en la que se formula esa propuesta. No podemos pensar, sugiero, la propuesta de una nueva concepción del yo poético sino como resultado, un resultado a la vez genético y reactivo, de esa busca del *Wanderer,* el viajero y merodeador de los campos —quizá el antecedente de lo que será el urbano *flâneur*— que ya no encuentra acomodo en el mundo, un mundo que contribuyó a crear con sus sueños, pero que no puede tampoco renunciar a él.

Tal vez esa extrañeza y ese extrañamiento nos pudieran valer también para iniciar un balance de lo que se ha conservado y de lo que se ha desechado de la herencia que el romanticismo nos ha legado. Al menos en dos terrenos, cuya confluencia daré ahora por supuesta, la cultura y la filosofía contemporáneas realizan a veces no explícitos balances de ese legado. El primero es el político, el segundo es la concepción de la subjetividad. No puedo abundar hoy en el primero, pero quisiera dejar indicada una idea: la soledad entre extraños de la que habla Cernuda es el reto más fuerte a las formas políticas que habitamos y que se quieren pensar, precisamente, como solidaridad entre extraños. Si la soledad puede ser solidaria y si la solidaridad son soledades acompañadas, es, en otras palabras, parte de la pregunta política que recurrentemente nos hacemos hoy. No conviene olvidar que esa soledad, que es la soledad de Wordsworth en *The Prelude*, o la del viejo marinero de Coleridge, es la marca del yo poético que enuncia y se enuncia en esos poemas; es la

---

[3] Op. cit., p. 22

soledad del yo poético que, como dice Carlos Piera, nace y muere en cada poema. La posibilidad de que esa soledad, o acotada originalidad, sea solidaria, es decir, contenga el mundo y a los otros que lo hacen —los otros que también leen esos poemas—, es el mismo problema de cómo pensarnos no idénticos, no repetibles, pero sin embargo vinculados por aquello que sea el vínculo político. Seguimos echando cuentas de las herencias políticas del romanticismo, o de los romanticismos que formularon las propuestas del republicanismo (en su versión moral en Rousseau, en su versión cosmopolita en Kant) y del liberalismo (que fue troquelado por Hume, por Smith y por —de nuevo— Kant). Esas propuestas tienen un eje común que aún declinamos, tanto en términos teóricos como en los términos estrictos de la vida política, el de la libertad: la libertad exaltada de los revolucionarios contra todo dominio, pero también la que Constant llamó en esos años la libertad de los modernos, la libertad institucionalizada en sistemas de garantías y protecciones.

Pero esas ideas de libertad, y no menos que las de abandono, soledad, extrañeza y camino, remiten a cómo pensamos al sujeto que las experimenta, que las practica, que las realiza, el segundo tema en el que se debate hoy o en el que está pendiente la herencia romántica. Toda rendición de una experiencia comporta una suerte de antropología. El caminante, el viajero, es una imagen poderosa de un sujeto que ejercita, que es agente de una manera peculiar, que padece pero que hace, que siente pero que formula, que hereda pero que se apropia o renuncia. Esa imagen se sitúa, ciertamente, en un marco y en un paisaje, en un mundo que crea y recrea, pero es al mismo tiempo un retrato que tiene una arquitectura interna propia, una manera de existir y de mirar. Los espacios de la libertad remiten a las cualidades del agente que se hace o se postula libre. El yo poético del romanticismo es una teoría del sujeto, y por ello de su época, y no sólo una forma de comprender la poesía.

En esta intervención pretendo explorar, precisamente, esa idea de sujeto, la forma de su existencia y lo que metafóricamente he denominado su arquitectura interna propia. Para hacerlo, sería adecuado recorrer cinco tipos de tensiones que la recorren, y las respuestas o propuestas que el momento romántico —y tendría que justificar la abstracción que esta denominación comporta— formula ante ellas. Por motivos de tiempo, me limitaré al tema que anuncia el título de mi intervención y dejo pendientes el tratamiento de las cuatro restantes para otra ocasión. No obstante, indicaré ahora, al enumerarlas, el sentido que querría darles y que enmarcan, o amplían, lo que aquí expondré.

La primera es la tensión entre lo que hay de activo y lo que hay de pasivo en el sujeto, y cómo es la idea activa de agencia la que se formula con la idea del yo poético al considerarlo la sede o la expresión de la creatividad humana. La segunda se refiere a lo que Heidegger leyó en Kant, a la tensión entre posibilidad y tiempo, a las ideas de que el sujeto ve el mundo como lo que en él es posible y no lo que en él es necesario y abre, con ello, el tenso horizonte de su

temporalidad. Estimo que la interpretación —llamémosla interesada— de Heidegger del vínculo entre temporalidad y posibilidad tiene también cadencias distintas a las que abren, tras el libro de *Kant y el problema de la metafísica*, las concepciones de la temporalidad existencial en *Ser y tiempo*. La idea de posibilidad en la experiencia, el percibir y experimentar algo como posible, como no necesario, no sólo abre, en sentido positivo, el horizonte de la acción —y su mismo proyectarse en un horizonte, como dice Heidegger—, sino que permite también formular juicios sobre lo que, porque era posible que no hubiera ocurrido en el pasado, o sobre lo que no es necesario que ocurra en el futuro, permite juicios referidos a acciones, juicios prácticos, que indican o permiten una forma de necesidad práctica. Esta interpretación, quizá más kantiana que romántica, puede, no obstante, hallar en el sujeto romántico, que no percibe necesariamente el mundo excepto en forma de necesidad espiritual, alguna suerte de antecedente. Cabe argumentar que el mejor romántico español, Goya, así lo hace en sus *Desastres de la guerra*.

La tercera tensión es la que se da entre lo particular y concreto de la experiencia o del objeto, visto o creado poéticamente, y lo abstracto que en esa experiencia o en ese objeto se vehiculan, el sentido o el significado que tienen. La posición romántica será el intento, tan consustancial a la filosofía tardo-ilustrada, de indagar cómo lo concreto, particular, no es el mundo inerte de los objetos percibidos sino su percepción como objetos dotados de sentido, llámese ahora mental o espiritual. Pero, incluso en esta formulación, puede percibirse que la tensión de lo abstracto y lo concreto, el ver en lo concreto lo que es genérico y abstracto, es el tándem —y, argumentaría, un tándem en simetría estricta, con el juicio—. El ejercicio en acto de la kantiana capacidad de juzgar es el terreno en el que se formula la idea poética de símbolo; algo que, como veremos, formula una unidad de significado o de concepto para dar cuenta de los objetos, los eventos y las experiencias en las que se formula.

La cuarta es, consiguientemente, la tensión entre la representación que se expone en el poema —o, en general, el lenguaje— y la experiencia de lo representado que por él se ejercita. La posición romántica será que es esta segunda la que hace posible la primera. La conciencia expresada en el símbolo, en el poema que lo incorpora y formula, es la conciencia de la realidad experimentada. El relato poético del momento significativo —como el detenerse en el camino que articula la narrativa de la génesis de la propia mirada poética que ahí se despliega y se pone en ejercicio que recorre todo el *Prelude* de Wordsworth, o la rendición del sueño de la droga que recoge el poema *Kubla Khan* de Coleridge, dos experiencias de lo sublime— expresa esa identidad, y, cabe pensar, la sustitución, entre la experiencia poética (en la escritura y en la lectura) y la poesía que expresa y formula la experiencia de aquel momento significativo. El tema es, si me permite recordarlo, crucial, y no sólo en las teorías de la ficción, sino, más significativamente, en las formas en que se analizan, por ejemplo a partir del Heidegger de *La época de la imagen*

*del mundo*, las formas de la experiencia contemporánea, ya encadenadas a la mera especularidad de la representación.

Por último, la quinta —y como un regreso a los temas de los que partía— es la tensión entre la temporalidad y la forma interna de la subjetividad y su forma externa, social o histórica. La propuesta romántica es verlas como dos caras confluyentes, como el reverso la una de la otra, y como el lugar en el que se mide el éxito o el fracaso —más bien, entonces, el fracaso— de lo que fue pensado, pero no realizado históricamente. En este terreno —que, de nuevo, se expresa en la autonarración poética de Wordsworth o incluso en la *Biographia Literaria* de Coleridge, por mencionar sólo esos dos relatos de formación a los que es fácil añadir la más potente tradición poética alemana, como el *Hyperion* de Hölderlin— es dónde quizá se percibe mejor la apuesta, y su fracaso, del sujeto romántico. El reflujo revolucionario en los tiempos duros de las restauraciones del siglo XIX deja en el terreno de la mera poesía —y lo digo con toda la ironía de la que soy capaz— la aspiración formativa de los horizontes de libertad. Pero, entonces, el relato formativo de la *Bildung,* o bien se desplaza, en el ámbito de lo privado, a una esfera cultural que estará marcada, como lo estuvieron las vanguardias del diecinueve y el veinte, por ser conciencia desgarrada, o bien queda reducida a un pasmo de silencio.

Quizá sea evidente que estos campos de problemas, y las tesis o posiciones románticas al respecto, recorren aspectos relevantes de las discusiones contemporáneas de la filosofía de la mente y de la estética contemporáneas. Algunas de ellas van a estar en el trasfondo de lo que analizaré hoy y de lo que dejo pendiente. Pero es más relevante aclarar ahora que recorreré dos de esos campos de problemas y esas propuestas desde la manera en que el romanticismo las centró en torno a la imaginación. Esa dimensión del espíritu o de la mente será la clave de la arquitectura del sujeto. Por volver a citar a Cernuda:

> «Lo que principalmente diferencia la poesía del *romantic revival* con respecto a la poesía de los siglos anteriores es el papel que en aquélla desempeña la imaginación: si para los poetas anteriores la imaginación tenía importancia reducida y significación limitada, para los románticos la poesía era imposible sin la imaginación. Las obras de estos poetas la exaltan, liberándola de su tarea acostumbrada de comentarista al margen de la experiencia, y así lo trascendental sustituye a lo empírico y los sentidos parecen intensificarse y aumentar su capacidad de goce. Dicha creencia en el poder de la imaginación debe relacionarse con la actitud individualista (...): estos poetas, al darse cuenta del maravilloso poder creativo de la imaginación, comprendieron que, al someterla a otros poderes intelectuales, se negaban a sí mismos el uso y el goce de una cualidad vital, así como también que la poesía se beneficiaba cuando la imaginación no hallaba ante sí obstáculo alguno».[4]

[4] Op. cit., p. 23

En efecto, James Engell[5] ha analizado con detalle la compleja historia de la mutación del concepto de imaginación a lo largo del todo el siglo XVIII, tanto en Gran Bretaña como en Alemania, y que conduce al paradigma formulado finalmente por Coleridge a partir de la propia tradición poética inglesa y de las formas en las que la imaginación aparece en Kant, en Fichte y en Schelling. Esa larga historia produce una alteración fundamental en la concepción vigente desde la Antigüedad hasta la época clásica. En términos generales, en el modelo aristotélico, la memoria y la imaginación tienen el carácter de un repositorio en el que operan como facultades fundamentalmente pasivas y en relación al cual la actividad de la mente humana está centrada en el entendimiento o la razón. Aunque por breve tiempo, porque pronto resurgirá, la psicología de las facultades del periodo clásico pierde fuerza y coherencia en ese trecho que va de la Ilustración al Romanticismo —e incluso las oscilaciones de los términos, como «facultad», «capacidad» o «fuerza» para referirse a la imaginación dan cuenta de ello—. Pero lo más relevante es que la imaginación no sólo deja el papel subordinado que Cernuda subraya, abriéndose así al «uso y el goce de una cualidad vital», a la experiencia; sobre todo se convierte en paradigma de la actividad del espíritu humano y, en concreto, de esa su figura que es el yo poético. El peculiar diseño de la mente humana que dibuja el rol director de la imaginación —o si se prefiere, la imaginación como su arquitectura y el cemento de su factura— es, entonces, una clave central para pensar las relaciones entre el sujeto y su época. La inferencia que quedará pendiente son una serie de preguntas que no seré capaz de responder: si ése es el papel central de la imaginación, ¿sigue nuestra modernidad tardía declinándose en esos términos? ¿Podemos seguir pensando, y cómo, que el sujeto se define por la actividad, por la percepción y creación de posibilidades, por la abstracta y universal significación de lo concreto, por la experiencia de la representación y por la identidad entre la temporalidad del sujeto y la historia? De las respuestas a estas preguntas dependerá no sólo el balance de las herencias del romanticismo —y aún el concepto que de ese momento tengamos— sino alguna suerte de temario para explorar cómo nos pensamos como sujetos, si lo hacemos, y correlativamente, cómo vivimos el presente e, incluso, si éste lo pensamos todavía como una época, como un tiempo que no sólo presenta interrogantes sino también demandas que pueden ser dotadas de concepto para no sucumbir a los momentos negros de la melancolía.

Ya he sugerido que a lo largo del siglo XVIII, y por complejos procesos en los que se entrelazan las teorías del conocimiento y las aportaciones de lo que pronto será la estética, se produce un crucial desplazamiento en la concepción de las facultades intelectuales que modifica la manera en la que se con-

---

[5] Engell: *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism,* Harvard University Press, 1981. Cfr. también, R. Kearney, *The Wake of Imagination*, Routledge, Londres, 1988.

cibe el sujeto. Engell[6], entre otros, ha detallado el complejo proceso que a lo largo de los caminos de la Ilustración y de sus antecedentes va configurando la idea romántica de imaginación. Ésta va ganando el lugar de la facultad, o el poder o la capacidad de lo que de activo hay en el conocimiento y las percepciones. Podríamos recorrer multitud de citas —desde Joshua Reynolds afirmando en 1786 que la imaginación es «la residencia de la verdad» a Wordsworth indicando que es «es la razón en su estado de ánimo (*mood*)»[7]— que confirman este cambio semántico que altera lo que era pasivo en la *imaginatio* clásica y la convierte en el corazón de la actividad de la mente, suplantando o modificando lo que en la tradición había sido su sede, el entendimiento o la razón. Ciertamente, esa concepción clásica no era uniforme y existe una constante tensión entre las tradiciones platónicas, neoplatónicas y agustinianas que ubican en lugar privilegiado las dimensiones conativas de la acción en forma de deseo o de amor (y recordemos aquí la recuperación de esa visión en Arendt) y las tradiciones aristotélicas que formularían, por ejemplo, que *nihil volitum quin praecognitum*. El sujeto de la época clásica es un terreno inestable de esa tensión, pero cabe argumentar que incluso el que es quizá su emblema mayor, el sujeto cartesiano, y a pesar de su tonalidad fundamentalmente platónica, centra en el entendimiento la actividad que hace al sujeto y posibilita y condensa su capacidad de conocimiento del mundo. De ese sujeto al momento romántico se recupera, por el contario, el furor fundante neoplatónico, y éste toma ahora el lugar, y casi suplanta la identidad, de la actividad del entendimiento. El cambio es importante porque al nombrarse ahora bajo el rótulo de la imaginación la capacidad agencial del sujeto —al entronizar al yo poético como sede de una actividad que es creatividad— se condensan bajo un concepto (o, más bien, dada su deslizante borrosidad, bajo una imagen o una idea) las prácticas y los programas culturales —en concreto, los poéticos— que quedan, entonces, programáticamente orientados, para bien y para mal.

Para dar alguna indicación de cómo se produce el desplazamiento semántico de la imaginación hasta hacerla sede de la cualidad originaria del sujeto, y para ir también indicando algunos de los temas en los que ese desplazamiento tiene lugar, puede ser oportuno acudir a las elaboraciones de Samuel Taylor Coleridge. A parte de otros méritos, lo considero un ejemplo privilegiado de cómo en la actividad poética, en la crítica literaria y en el ensayismo se entrelazan las reflexiones de la estética anglosajona con las reflexiones alemanas de Kant, Fichte y Schelling para dar cuenta de la actividad creativa del sujeto. También es ejemplo de la torturada trayectoria que va desde una sensibilidad que se entusiasmó con el estallido de la libertad de la revolución a las brumas de una aspiración espiritual que se refugió en un opaco maridaje del espiritualismo idealista y de la religión, en su caso el

6 Op. cit.

7 Op. cit, pp. viii y ss.

anglicanismo. Por decirlo en una frase, el último Coleridge parece leer literalmente aquello de limitar el conocimiento para hacerle lugar a la fe.

El joven Coleridge (el que colabora con Wordsworth en las *Lyrical Ballads* con sus *Rymes of the Ancient Mariner*) parte de una concepción asociacionista de la mente, la de Hartley, en la que coexisten acentos materialistas con el intento de expresar algún principio activo que permite, precisamente, la asociación no azarosa de las sensaciones percibidas. La memoria y la imaginación que operaban, aún, como un depositario pasivo (de las sensaciones, de las percepciones) intermediario para las superiores funciones del entendimiento racional, y que en Descartes no tenían un estatuto de fiabilidad, empiezan a adquirir una importancia creciente, pues posibilitaban acciones y asociaciones que no estaban en la naturaleza (como la idea de un caballo alado, por ejemplo). De esa concepción asociacionista surge una primera noción, ya activa, de la imaginación: la fantasía (*fancy*).

Con inestables desplazamientos terminológicos (que aparecen en todos los autores ilustrados y románticos), la idea de una concepción activa de la memoria y la imaginación, incluso en este primer nivel o estadio de la fantasía, pone ya en crisis la distinción entre lo cognitivo/activo/intelectivo, por una parte y lo conativo/corporal/pasivo, por otra. De una forma de entender esta última parte de la dicotomía como algo que le acontece o que sufre el sujeto (por ejemplo en la teoría de las pasiones), nos desplazamos a una concepción en la que la actividad del sujeto que crea significados (en el modelo del yo poético) incorpora, y luego sitúa en lugar hegemónico, la idea de una facultad que recuerda y genera imágenes como lugar del significado.

Pero, como ha señalado David Vallins,

> «En la medida en que se desarrollaron su pensamiento y sus lecturas, Coleridge se convirtió cada vez más en el oponente más vigoroso a aquellos sistemas que intentaban explicar las ideas como productos de reacciones inconscientes a fuerzas externas y no elementos de un proceso reflexivo y consciente que implica un intento de dar expresión lógica a las convicciones intuitivas. Coleridge, además de acentuar la libertad individual —no sólo en el proceso de pensamiento sino también en las elecciones morales que el empirismo tendía a problematizar— sugiere que todo acto de pensamiento implica un intento de articular intuiciones que siempre se resisten a una expresión completa o adecuada. Por eso, no sólo la voluntad individual, sino también las convicciones que nos esforzamos por expresar en el proceso del pensamiento o de la escritura adquieren una cualidad sublime que Coleridge contrasta con el acento que Hartley ponía en el origen puramente físico de nuestras ideas. Acentúa lo que ve como la incapacidad de los empiristas para cuestionar la aparición espontánea de las percepciones o, incluso, para explicar cómo podía la conciencia nacer de la materia. Estos dos focos de su pensamiento —la libertad individual y la intuición de una verdad que excede las limitaciones de lo concreto o lo perceptible— se combi-

nan con una especial vivacidad de sus evocaciones del «arroyo» o del fluir de la vida misma —el indefinible proceso creativo que subyace a nuestras percepciones e interpretaciones del mundo y que se manifiesta continuamente en ellas».[8]

Para poder cumplir ese programa hace falta darle otra vuelta de tuerca a esta nueva facultad activa de lo que antes era el repositorio de sensaciones. Coleridge y Wordsworth reelaboraron un nuevo contraste entre la fantasía y la imaginación, una nueva diferencia que, con inestables desplazamientos del significado, se venía preparando en la tradición poética inglesa y en la filosofía alemana. Sobre la imaginación pasa a gravitar el carácter creativo (y no meramente asociativo y selectivo) de los significados y el poder unificador de la mente. Con el material que suministra la *fancy,* la capacidad poética genera significados: Pegaso es ya algo más que la fusión de la imagen del caballo y la de las alas. La imaginación, nos dice Coleridge, es la *facultad* que forma «lo múltiple en uno» o, cambiando, a la germana, el nombre de esa capacidad, «es el *poder* de reducir la multitud en una unidad de efecto». La imaginación transforma los «crudos datos» de las impresiones sensibles en totalidades orgánicamente definidas. La imaginación, pues, es la facultad o el poder de la unidad, de la totalidad, de la organicidad —y éstos se toman, precisamente, como rasgos del significado y, por antonomasia, del significado poético.

Coleridge, en su *Biographia Literaria*, que es una narración de la educación y génesis de la mirada poética, da cuenta de sus esfuerzos al asimilar la filosofía idealista de Kant y Fichte, pero sobre todo de Schelling. El último capítulo de la primera parte —algo que podemos permitirle al ensayista poeta, aunque nos inquietaría en el filósofo en el que él quisiera haberse convertido—es un intento sintético de dar cuenta de la capacidad superior de la imaginación como expresión de un principio supremo. el «*Sum* o «Soy» que partir de aquí nombraré con las palabras espíritu, yo (*self*) y autoconciencia»[9]. Unas páginas antes, y tras citar a Plotino para hablar de que a aquellos que esperan con quietud la iluminación del sol naciente se les suministrará un espectáculo de bendición, una manera elíptica de aludir a la mirada poética, había escrito:

> «Sólo podrán adquirir la imaginación filosófica, el poder sagrado de la auto-intuición [un término, como sabemos, clave de la filosofía de Schelling], quienes puedan interpretar y comprender en sí mismos el símbolo de que las alas de la aérea sílfide se forman bajo la piel de la oruga; sólo aquellos que sientan en su espíritu el mismo instinto que impele a la crisálida del tábano (*horned fly*) a hacerle espacio en su habi-

---

[8] Introduction, *Coleridge's Writings. On the Sublime*, vol 5. Palgrave, Macmillan, p. 9.

[9] *Biographia Literaria* (ed. Nigel Leask), London, Everyman, 1997 , (en adelante, BL), p. 159. (Hay trad. española de G. Insausti, *Biograpia Literaria,* Valencia, Pre-Textos, 2010.

táculo a las antenas que aún habrán de nacer, saben y sienten que lo *potencial* trabaja *en ellos*, incluso mientras *lo actual* trabaja sobre ellos»[10].

Ese extraño don, recibido y alcanzado, parece requerir una ilimitada confianza en el dicho principio supremo de la auto-conciencia. Pero la autoconciencia no es, en este caso, un presentársele al yo una imagen de sí. Para Coleridge, como para Schelling, es un acto de voluntad, el acto supremo de voluntad[11]. El principio «soy» no es un enunciado fáctico: es un preformativo que instituye un mundo al instituir su sujeto.

Pero el capítulo que comento es un fracaso. Hacia su final quiebran las especulaciones (entre torpes e iluminadas, como la que he recogido en la última cita) e irrumpe en él una supuesta carta de un amigo que le desaconseja que prosiga esa indagación sobre la imaginación filosófica, al menos en el seno de su biografía. El amigo expresa su sorpresa, pues estaba acostumbrado, más bien, a usos descriptivos y, por así llamarlos, góticos del término, como los que se empleaban en el retrato de lo sublime burkeano, pero se confiesa abierto a un supuesto libro que Coleridge tendría la intención de escribir, *La filosofía constructiva*. Pero —¡bendito escritor autoirónico!— prosigue indicando lo incomprensible que le sería al gran público el capítulo y el insufrible aumento del coste del libro si se publicara. Se esfuerza, pues, en desaconsejar el amigo a Coleridge que prosiga por esos oscuros caminos.

Si he comentado la anécdota es por recoger las palabras de Coleridge en respuesta en la que se contiene su definición estándar de la imaginación romántica:

«A la vista de esta juiciosa carta, que me convenció por completo, me limitaré en estos momentos a establecer el principal resultado del capítulo que he reservado para esa futura publicación (...)

Así, considero a la imaginación o bien como primaria o bien como secundaria Sostengo que la imaginación primaria es el Poder vivo y el Agente primero de toda la percepción humana y como una repetición en la mente finita del acto eterno de creación que ocurre en el infinito Yo Soy. Considero a la secundaria como un eco de la anterior, coexistiendo con la voluntad consciente y es idéntica a la primera en el *tipo* [*kind*] de su agencia, difiriendo sólo en el grado y en el modo de sus operaciones. Disuelve, difunde, separa para recrear; o, allí donde este proceso no es posible. Se esfuerza también, como en todo suceso, de idealizar y de unificar. Es esencialmente vital, incluso aunque todos sus objetos (*como* objetos) estén esencialmente fijados y muertos.

La fantasía, por el contrario, no tenía otras fichas con las que jugar excepto lo que es fijo y está definido. La fantasía no es, de hecho, más

[10] BL 146.
[11] BL, 161.

> que un modo de la memoria emancipada del orden del tiempo y del espacio, y mezclado y modificado por ese fenómeno empírico de la voluntad que llamamos elección (*Choice*). Pero, al igual que sucede con la memoria ordinaria, debe recibir todos sus materiales ya hechos por la ley de asociación.»[12]

La interpretación es disputada, pero sostendría que la imaginación primaria —que se da en todo ser humano—es un primer nivel del proceso de la actividad de la mente, una nueva facultad o poder que indica que las formas de comprensión y significación humanas operan siempre en el lenguaje generando imágenes en las que se contiene toda la capacidad de la mente. Engell sostiene que la imaginación primaria es la que opera en nuestros actos creativos inconscientes, pero el término «creativo» tiene aquí que ser matizado. En las descripciones que ofrece Coleridge de ella, como «imaginación necesaria» que «equilibra automáticamente y fusiona las capacidades innatas y los poderes de la mente con la presencia externa del mundo objetivo que el mundo recibe por medio de los sentidos», es la capacidad humana de aprender de la naturaleza, un poder que es parte de la dotación de todo ser humano. Por el contrario, la imaginación secundaria —que sólo tiene una diferencia de grado con la primaria, y que se expresa en el don poético y el genio artístico— es la forma suprema de esa capacidad creativa. Es la que opera en los momentos privilegiados, la que funda, crea, alcanza, el símbolo poético como lugar textual del sentido. Lo que llamamos la inspiración poética (la fundación del yo poético) es el trabajo de la imaginación secundaria.

El poder esemplástico, que es el término que emplea Coleridge para esta nueva definición de la imaginación, es la forma de definir aquella capacidad alemana de la *Einbildungskraft* como la unificación en la unidad orgánica de lo múltiple, la misma que en la filosofía prekantiana (en Tetens, que une la tradición asociacionista anglosajona con los pensadores alemanes, a quien leen atentamente Kant y Coleridge), en Kant y las filosofías idealistas; y esa fuerza tiene también un estatuto deslizante y a veces borroso. Tetens tiene también, como Coleridge, una concepción en tres niveles del poder de representación (*Vorstellungskraft*) y, cómo él, aunque con menos ínfulas idealistas, ubica el poder más alto (la *Dichtungsvermögen*) asociado al genio creativo, a la imaginación secundaria, algo que toma directamente de la tradición inglesa anterior.[13] Por su parte, son conocidas las dudas de Kant al respecto: mientras la primera edición de la *Crítica de la razón pura* acentúa el papel psicológico de la imaginación empírica, la segunda edición lo hará con la imaginación trascendental, aquella que hace posible la síntesis de intuición y concepto y cuyo carácter de escondido vínculo o «raíz común» explorará problemá-

---

12 BL, 175.

13 Gerard, *Essay on Genius* (1774). Para este párrafo, cfr. Engell, cap. 10.

ticamente Heidegger[14]. Se ha argumentado, incluso, que ese papel de puente o vínculo se esconde aún más en la *Crítica de la razón práctica*, donde nunca aparece en el primer plano del discurso, pero no deja de ser un elemento motor de la razón práctica[15]. Es patente, también, cómo la *Crítica del juicio* vuelve a recuperar la idea trascendental de imaginación, ahora como «la facultad de las intuiciones a priori». Pero, ahora, la imaginación tiene también un carácter activo, generador y estructurador. Kant es quien canoniza esa dimensión agencial al subrayar «su carácter productivo y no sólo reproductivo, un carácter que con-forma las experiencias y, lo que es más significativo, puede también crear esquemas que no están en la naturaleza». Es natural que, como Makkreel ha estudiado, sean los juicios reflexivos tal como aparecen en la *Crítica del Juicio* el terreno específico de esta proyección creativa. No entraré en ello ahora, pero notemos que ello abre la consideración del papel de la imaginación en la tercera tensión, la que se da entre lo abstracto y lo concreto, porque plantea el problema de si lo abstracto y universal que se da en los significados conceptuales es descubierto, o más bien es proyectado, en esos juicios en que los particulares «encuentran» los universales. La imaginación no es ya el terreno de la síntesis de las representaciones, sino la puesta en ejercicio de la definición, de la capacidad de nombrar algo que antes de su actividad permanecía indefinido. En cualquier caso, y a pesar de estas diferencias, que podríamos extender, lo crucial de la interpretación kantiana radica en el carácter sintético *y* activo, es decir, creativo de la imaginación.

Tal vez debiera concluir con cómo esta concepción activa y creativa de la imaginación pende como una incógnita no resuelta en el pensamiento contemporáneo[16]. No soy un experto, en absoluto, en el tema, pero creo que puedo formular dos sencillas ideas: la primera es que la concepción arquitectónica de la mente o de la subjetividad que he recorrido brevemente en Coleridge y en el contexto filosófico al que acude no es sostenible en esos términos; pero que, a la vez, y una vez derrumbada la jerarquía de facultades, o capacidades o fuerzas, lo que el modelo romántico situaba en la cumbre —la capacidad genial del yo poético— queda sin lugar, como una incógnita inexplicada. Ese es un efecto —llamémosle menor— de la quiebra de los idealismos que conforma la historia del pensamiento y de las ciencias a partir del siglo XIX. En ese siglo, y en el romanticismo tardío —o, si se prefiere, en el romanticismo tomado en sentido ordinario del arte y de la literatura, en las

---

[14] Cfr. Weatherston, M.: *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*, Palgrave Macmillan, 2002, y F. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*. Madrid, Antonio Machado, 1985.

[15] Cfr. Makkreel, R.: *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Importo f the Critique of Judgment,* University of Chicago Press, 1994. También Freydberg, B.: *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason,* Indiana Press University, Indiana, 1995.

[16] Cfr. Broncano, F.: *La melancholia del cyborg*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 235 y ss.

décadas posteriores a 1850— la capacidad creativa antes asociada a la creatividad superior del espíritu transita por los terrenos descriptivos y/o normativos de las teorías y los programas estéticos; pero sospecho que aún ahí el término pierde su concepto, por así decirlo, y queda como una casi informulable incógnita.

La segunda idea es complementaria con esta. Los análisis contemporáneos de la creatividad en teoría de la mente parecen haber abandonado, y con buenas razones, ese carácter jerárquico del modelo romántico-idealista, pero, a la vez, parecen, paradójicamente, reproducirlo. Por ejemplo, Margaret Boden[17] habla de tres tipos de creatividad: la primera es asociativa y combinatoria y parece remitir a lo que en Coleridge era la *fancy*, la fantasía, es decir la capacidad asociativa cuyo papel activo, y no sólo pasivo, he querido también subrayar. La capacidad creativa puede entenderse, entonces, como la capacidad de combinar, pero también de percibir, posibilidades. Una segunda manera de entender la creatividad es la capacidad de explorar en el seno de un espacio conceptual, ensayando o descubriendo conexiones no pensadas, rutas no transitadas. No creo, tampoco, errado relacionar esta segunda noción de creatividad con la imaginación primaria de Coleridge. Una tercera manera es, en términos de Boden, la capacidad —quizá en buen recuerdo de la imaginación secundaria— de generar formas, espacios de significado, estilos que antes no eran posibles.

La idea de posibilidad vuelve, pues, a aparecer en el análisis (John Dewey formuló que la ética era, precisamente, la ampliación del espacio de lo posible). Pero, entonces, lo que sigue siendo incógnito es cómo percibimos modalmente —como necesario, como posible, como imposible, como necesariamente práctico. Sabemos que los humanos lo hacemos, pero no sabemos, ni tenemos teoría aún de ello, cuál es la arquitectura interna de esas maneras de ver.

---

17 Boden, M.: *The Creative MInd,* Routledge, 1990.

# La Idea de la Historia de la Filosofía de Hegel - reconsiderada[1]

Christoph Asmuth
Technische Universität Berlin

Una mañana, los empleados del juzgado se llevan a Josef K., y desde ese momento, tendrá que defenderse ante un tribunal. Para desgracia suya, no conoce ni al acusador, ni sabe de qué delito se le acusa. — Con esta novela, Kafka escenifica el paradigma moderno de una presión para legitimarse que se desarrolla y difunde anónimamente. El protagonista no tiene ninguna posibilidad de escapar. Queda totalmente enredado en su proceso.

La novela de Kafka se ha interpretado ya desde muchísimas perspectivas, también la especulativa —no voy a iluminarles a ustedes con una interpretación más. De hecho, con esta alusión literaria sólo quiero llamar su atención sobre el fenómeno que se da cuando uno se enreda en procesos de legitimación: en lugar de iluminar críticamente la situación objetiva, la tarea de justificar la propia existencia echa a andar ella solita, y lo hace para rato. La propia autoconciencia, o el propio orgullo, se depotencian cuando se asumen y se transforman voluntariamente reproches que nunca se hicieron o que, si se hicieron, era sólo de modo limitado y con base en alguna cosa muy concreta. Así, el proceso se invierte, y la legitimación se convierte en el único contenido y fin de la vida.

La historiografía de la filosofía, sobre todo la de la filosofía clásica alemana, ha pasado ya por un proceso de hacerse más humilde y sobria. En tiempos, era la disciplina modelo en Alemania, pero hoy es una actividad académica casi marginal. Se la compara, por ejemplo, con una caja fuerte en la que la filosofía sistemática guarda sus piedras preciosas, una caja de reserva para el caso de que a la filosofía sistemática ya no le se ocurra nada, un correctivo, para que no se repitan los caminos equivocados. La historiografía de la filosofía intenta mostrar su permiso de existencia por la vía de tachar desesperadamente todas sus competencias sistemáticas. Al hacer eso, se enreda —como, quizá, todo el escenario filosófico— en un infructuoso discurso de legitimación. Hay mucho en juego aquí. No estoy pensando tanto en la

---

[1] Traducción de Antonio Gómez Ramos.

historia de la filosofía como tal. Está seguirá siendo lo que era, porque cada nueva generación de filósofos la tiene que descubrir de nuevo. Más difícil tiene las cosas el pensamiento sistemático de la filosofía actual: la filosofía de hoy es la historia de mañana: un proceso concreto de historización que afecta con toda su furia al pensar actual. Pues el significado sistemático de una filosofía palidece con cada nuevo pensamiento, con cada nuevo problema. Con lo que el pensar sistemático se desvaloriza cuando niega la posibilidad de mantener su significación sistemática, aunque se haga histórico. No se puede, por causa de la sistematicidad del pensar del presente, preservar a la historia de la filosofía en una cámara acorazada, sólo para sacarla a la luz en momentos determinados.

En el caso de la filosofía clásica alemana, este diagnóstico parece acertar de modo todavía más acusado, pues en ella no se trata ni siquiera de un tesoro que sea seguro que haya que conservar, sino de un perro muerto. Ya en la perplejidad que se produce al tener que denominar adecuadamente el objeto se muestra un reflejo de esta dificultad. La mayoría de nosotros preferiría no usar más el concepto de «idealismo alemán», usual antes. Por un lado, «idealismo» es una categoría falsa, o puede conducir a error; por otro, «alemán» es un sinsentido desde el punto de vista histórico y geográfico, y la denominación del idioma en que se filosofa es demasiado estrecha: al fin y al cabo, hace mucho que es un fenómeno de la Europa continental. «Filosofía trascendental» también se queda demasiado estrecho. Además, este concepto se ha desgastado en las discusiones sobre la «fundamentación última», y ha salido muy perjudicado de la polémica. Los que quieren renunciar a la valencia sistemática, han adoptado, en los últimos tiempos, la expresión «filosofía en torno a 1800», que por lo que oigo, hace tiempo que es usual entre historiadores de la cultura y del arte. O bien, se dice «filosofía clásica alemana», empujando a los héroes del espíritu a un rancio pasado del que hay que sacar sus pensamientos, pero con mucho esfuerzo, y al ritmo de la formación sistemática de teorías.

A la vista de nuestro tema, «el fondo de la historia», me gustaría interrumpir brevemente, como para prestar socorro, ese torrente de procesos legitimatorios, y simplemente señalar, qué es lo que puede mover, y en qué direcciones, una reflexión completa y autónoma en este espacio de pensamiento, y por qué merece la pena lanzar una mirada retrospectiva hacia un futuro diferente. Para eso, me gustaría echar otra vez, y de manera renovada, un vistazo a la idea que tiene Hegel de la historiografía de la filosofía.

## 1. La idea hegeliana de una historia sistemática de la filosofía

Una empresa como esta, a saber, la búsqueda de una fundamentación sistemática de la historia de la filosofía, no puede salir adelante sin mirar la

respuesta de Hegel[2]. Esto lo sabían muy bien los pensadores de aquel siglo que vino después de Hegel. Y miraban hacia él como a un patriarca[3]. Su solución parecía paradigmática. Sólo les quedaba la variación, suavizar sus pretensiones más radicales, extender los detalles; - o bien, rechazarlo de plano. Sólo a partir de mediados del siglo XX pareció empezar a disminuir de modo continuo la influencia de Hegel, y no sólo en esta cuestión. En los últimos veinte años, la impresión que se tiene es que la posición de Hegel ya sólo resulta relevante para los historiadores de la filosofía. Y de su filosofía apenas parecen partir ya impulsos; desde luego, no de su idea de la historia de la filosofía[4].

Sin embargo, se va a mostrar aquí que Hegel le dio al problema una solución interesante y sistemática, que todavía merece la pena pensar hoy, por más que siga siendo inaceptable a causa de algunos de sus presupuestos centrales. Entre estos está la tesis hegeliana del paralelismo entre lógica e historia —una afirmación que siempre se ha criticado y que resulta más que problemática—. Aparte de eso, sin embargo, sus reflexiones apuntan en una dirección correcta: el filosofar sistemático y la historia de la filosofía no sólo son inseparables, sino que el filosofar sistemático sólo es posible histórica-

---

[2] Sobre el papel de Hegel en el proceso de historización, Cfr. Schneider, U. J.: *Philosophie und Universitär. Historisierung der Vernunft im 19: Jahrhundert*, Hamburgo, 1999, sobre todo pp. 212-246.

[3] Una universalización de la razón y, con ella, de la filosofía, es lo que propagaba todavía el filósofo de Basilea Karl, Jöel, y lo hacía con un pathos enorme, que hoy casi resultaría incomprensible-, además, todavía en el espíritu de Hegel, como cuando al inicio de su monumental *Wandlungen der Weltanschauung* [Transformaciones de la concepción del mundo] (Tubinga, 1928) formulaba lo siguiente: «La historia de las concepciones del mundo alcanza así otro sentido, una determinación interna más elevada: es como si en ella quisiera y debiera descargarse completamente *la vida anímica en su totalidad*, y desplegar un hombre total todas sus fuerzas y disposiciones en el intercambio de los acentos vitales, en tanto que el hombre del espíritu y el hombre de los sentidos, el hombre de la voluntad y el hombre del pensamiento, el hombre que mira y el que actúa, y otros tantos tipos se relevan unos a otros, a fin de que todos los órganos y funciones espirituales, como saliendo de la justicia superior y de la armonía interna de la vida, hicieran valer su derecho y destacaran alternativamente como la dominante de una concepción del mundo» (p. 14). A este todo, el todavía le daba su nombre hegeliano: «El espíritu del mundo, empero, si existe y es de verdad un Dios y no un ídolo, un esquema, tiene que ser histórico, como el que estaba, está y estará ahí, y entonces puede llevar dentro de sí la verdad, no como un saco de piedras que se puedan arrojar, sino como una plétora de semillas; siendo vivo él mismo, las hace que tengan efecto en la vida como vida, para dar verdades siempre nuevas» (p. 19).

[4] Esto es particularmente cierto para filosofía europea;puede que una mirada a las discusiones que tienen lugar en el espacio norteamericano relativice este juicio en el detalle, pero sin corregir al imagen global. Sobre la concepción hegeliana de la historia de la filosofía en conexión con planteamientos sistemáticos puede verse: Ehrhardt, W. E: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*, pp. 59-61; Geldsetzer, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte,* pp- 146-148; Kaehler, L. E.: «Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geshichte der Philosophie», en *studia leibnitiana*, 14 (1982), H. 1, p. 25-47; Kang, J-M: *Philosophische Philosophiegeschichte*, pp. 122-142.

mente, y la historia de la filosofía sólo lo es sistemáticamente. En casos particulares, puede ocurrir a menudo que resulte imposible una distinción de historia y sistemática.

Para Hegel hay aquí dos cosas: en primer lugar, él hace un alegato a favor de distinguir la historia de la filosofía de la historia en general, de la historia de la teología o de la historia de la ciencia. Su alegato es por un papel especial de la filosofía, en particular, de la relación de ésta con su historia. En segundo lugar, argumenta a favor de una concepción según la cual el proceso espiritual, la cultura en su totalidad, constituyen una dinámica propia y autónoma. Tener pensamientos, crear arte, ser ciudadano, no es un asunto meramente privado, sino que vincula al individuo con lo universal, el cual, por cierto no es sin el individuo, pero está ordenado por encima de cada uno de ellos.

En su *Lección inaugural* de Heidelberg, Hegel constata un prejuicio general que consiste en creer que la historia de la filosofía no es más que un compendio de opiniones, algo así como una «galería de los héroes de la *razón pensante*»[5]. Evoca con ello la imagen de un espectador que pasa revista, sin participar, a una serie de imágénes en las que están retratados los protagonistas de la historia de la filosofía, todos ellos enérgicos y sedientos de acción. El espectador está interesado, pero distanciado. Según Hegel, esta concepción se basa en la suposición de que lo histórico pertenece al pasado, y que, por ende, se halla en un dominio separado del presente. La realidad, en cambio, sería un asunto del presente. Con ello, no sólo se le asigna al pasado una forma reducida de realidad. Una realidad efectiva ya pasada no es, sin más, otra realidad efectiva, sino que está *más allá* del presente. Por otro lado, esa concepción de la historia insiste en que el presente no subsiste por sí mismo, sino que es *resultado* de una serie inabarcable de generaciones. El presente es el legado para el cual el género humano en su totalidad ha trabajado desde el comienzo hasta hoy. La filosofía forma parte de este legado. Se debe a la tradición. «Pero esta tradición no es una administradora que se limita a conservar fielmente lo recibido y lo transmite intacto a las generaciones venideras. No es una estatua inmota, sino que está viva y palpita como una corriente poderosa que se hace más grande cuanto más lejos está de su origen.»[6] Comoquiera que Hegel se imagine en detalle el acontecer de la historia de la filosofía, en todo caso, para él es un acontecer dinámico, no una posesión en calma de la que se disponga, sino un acontecer inquieto, lleno de fuerza, nada que esté definitivamente terminado.

De acuerdo con Hegel, entra aquí también la contradicción que consiste en que la verdad, según se dice, se contrapone a la historicidad[7]. La verdad, según el argumento, no puede aparecer en el modo del pasado sin hacerse

---

[5] Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bände*. Frankfurt, Suhrkamp, Vol, 18, p.20.

[6] Ibid. p. 21.

[7] Cfr. Beelmann, A.: *Theoretische Philosophiegeschichte,* Basel, Schwabe, 2001, p. 23 y ss.

con ello efímera. Y lo que no tiene pasado no puede tampoco tener historia. Esta reflexión se alimenta del presupuesto de una metáfisica —en verdad que construida muy polémicamente— que sólo pueda reconocer como verdadero lo intemporal o lo supratemporal. Pero también en un horizonte teórico que difícilmente se las puede arreglar con la verdad o las verdades eternas, en un horizonte en el que este discurso se ha hecho en parte absurdo, se puede encontrar un argumento parecido: los problemas, por caso, están siempre referidos a una situación dada, pero las soluciones a los problemas están siempre orientadas al presente y, en esta medida, al futuro. Esta solución, se dice, no se puede extraer analíticamente de lo dado, sino que sólo se puede encontrar por medio de la innovación, es decir, sintéticamente, y en el horizonte del presente. Se pueden aducir aquí algunos argumentos más, todos los cuales tendrían por resultado la separación de lo pasado y lo presente: según ello, la historia no sería más que un relato de lo ya sido, y que se vio desplazado por otras cosas que también ya ha sido, y es por tanto algo fugaz que se caracteriza porque ya ha pasado y se ha hundido.

En sus *Lecciones de historia de la filosofía* de Berlín, Hegel emite un juicio más duro. Con la vista puesta en lo más elusivo de la rica historia de la filosofía, formula el reproche que se sigue de este concepción, y casi con las mismas palabras de antes: la historia de la filosofía sería una *galería de bufonadas*; muestra los extravíos del hombre cuando se hace ajeno al mundo y teje su tela en su propio mundo de pensamientos. «Esta historia, como una enumeración de tantas opiniones tan distintas, se convierte así en un asunto de curiosos ociosos, o si se quiere, de interés para los eruditos. Pues la erudición consiste sobre todo en saber un montón de cosas inútiles»[8]. Según Hegel, esta concepción se basa en la idea de que el curso del mundo, sobre todo el curso de la historia de la filosofía, está marcado por la contingencia. Y así, un filósofo tiene esta opinión acerca de un problema determinado, el otro otra, en función de la situación respectiva y de la orientación, el contexto o la escuela.

Conforme a este prejuicio, la utilidad de la historia de la filosofía consiste únicamente en adiestrar al pensamiento y mantenerlo ágil, estimularlo con el objeto de que desarrolle una opinión propia. Pero, sigue Hegel, esta manera de estimar la historia de la filosofía desautoriza a la filosofía misma: ésta se convierte en una sucesión de meras opiniones, en una ciencia *superflua y aburrida*. De hecho, este mismo es el reproche que se le hace hoy a la historia de la filosofía: es en gran medida irrelevante, es decir, aburrida; no tiene utilidad inmediata; su objeto consiste únicamente en ser función auxiliar de un pensar sistemático, que no está orientado históricamente. Creo que, a estas alturas, es así como se piensa acerca de la historia de la filosofía en los departamentos alemanes de filosofía.

El arranque de Hegel obtiene su impulso, primeramente, de un distanciamiento crítico que se alimenta de su intelección de que el pensamiento filo-

---

8 Hegel, op. cit. p. 29.

sófico es algo más que una mera opinión. Una opinión es siempre individual: «[...] Una opinión es mía, no es un pensamiento universal en sí, que sea en y para sí»[9]. Lo que a Hegel le importa es el estatuto del pensamiento filosófico, a diferencia de la opinión meramente privada, no la defensa de un relativismo, como quiera que se piense éste en detalle. «La filosofía es ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocer que comprende con conceptos; - no es un opinar. Ni un tejer opiniones»[10]. En virtud de la universalidad y de la objetividad, el hombre individual que filosofa tiene un significado muy limitado respecto a la filosofía. El sujeto de este pensar, el individuo que produce los pensamientos, tiene que ser indiferente para el pensamiento. Por eso, Hegel habla también del pensar «*carente como tal de peculiaridad*»[11], un pensar al que le falta la particularidad del individuo, y que precisamente por eso es comunicable en grado sumo. En esto se diferencian, según Hegel, la historia de la política y la historia de la filosofía: en la política, el individuo y su carácter están en un vínculo inmediato con lo que éste hace y lleva a cabo. En la filosofía, en cambio, no se trata de lo individual, sino de los argumentos que se realizan. Lo subjetivo no puede convertirse en criterio de lo que vale en filosofía y para la filosofía.

Muchas veces, se ha entendido a Hegel como si él —con una mezcla de cinismo y arrogancia— hubiera despreciado al individuo, como si hubiera saludado y justificado el sacrificio del individuo en aras de la razón, por ejemplo, según se da ésta en el Estado. No es éste el lugar para aclarar este malentendido. Bastará con que mostremos que el argumento de principio de Hegel del primado de lo universal también se puede hacer comprensible cuando se alteran las condiciones del marco filosófico. Al partir del individuo, de su existencia, al hablar en su nombre, se pretendía, según Hegel, poder entender la historia la cultura, la política de un modo más terrenal y más humano, más tanbigle. Mientras que, en todo caso, el sistema de Hegel descargaba al individuo —pues no hay nada sin lo universal—, una teoría que hace del individuo soporte y sostén, el que toma las decisiones, pone sobre el individuo toda la carga de la historicidad y de la moralidad: es a este individuo al que todo está supeditado; una relación con el mundo que sólo puede soportarse en la negación; el individuo se convierte en único, en objeto o víctima de la historia porque no puede ser más agente; sólo puede preservarse en la contemplación, sólo puede soñar con un ultimo aumento de la energía humana.

Para Hegel, en todo caso, el pensamiento filosófico es la forma más alta de esto universal. Y esencial a este pensamiento es que tenga una historia. Esta es la intelección por la que todo lo comunicable exige forzosamente un estatuto de universalidad, del que el individuo carece la mayoría de las veces. Pero por eso es capaz de tener una historia que es más que una mera enume-

9 Ibid., p. 30.
10 Ibid., p. 30.
11 Ibid., p. 20.

ración de acontecimientos y ocurrencias azarosas. Lo universal es aquí la pinza que, estando por encima del tiempo, y por eso, intemporamente o supratemporalmente, pone en correlación el pensamiento filosófico con la *verdad*. Por eso, no se trata para Hegel de substraer el lado individual de lo universal: «Tener una convicción, de hecho, es lo último, lo absolutamente esencial, que la razón, la filosofía, exige para el conocimiento por el lado de la subjetividad; pero ella establece la diferencia de si la convicción se basa en sentimientos, barruntos, intuiciones, etc., en fundamentos subjetivos en general, en la particularidad del sujeto, o si lo hace en pensamientos; y si brota de la intelección del concepto y de la naturaleza de la cosa.»[12] Puede reformularse la concepción de Hegel diciendo que los argumentos filosóficos tienen la propiedad de no basarse en una convicción individual; en ellos se expresa algo que alcanza más allá del individuo, algo esencialmente universal que, por eso, alcanza también más allí del presente y su horizonte más cercano, igual que, por caso, las leyes y reglas de la matemática no valen sólo para un presente determinado.

## 2. Historia de la filosofía y sistema

En esta concepción fundamental de la historia de la filosofía encaja Hegel algunas reflexiones particulares que resultan forzosamente de su sistema. De estas reflexiones resulta:

— Que el comienzo y el fin de la filosofía consiten en el conocimiento de la verdad; esta verdad es sólo una, es la fuente «de la que mana todo o demás, todas las leyes de la naturaleza, todos los fenómenos de la vida y la conciencia»[13]. Al contrario que la religión (cristiana), cuya verdad no conoce ninguna historia efectiva, sino solo añadidos externos o heterodoxias, al contrario también que la historia de la ciencia natural, que consiste en la multiplicación de conocimientos y no en su transformación[14], la peculiaridad de la historia de la filosofía está en

[12] Ibid., p. 32.

[13] Ibid., p. 38.

[14] La representación que tiene Hegel aquí es primariamente la de disciplinas que se van juntando: «Estas ciencias progresan por yuxtaposición. Seguramente, algo se corrige en el progreso de la mineralogía, la botánica, etc. respecto a lo anterior; pero la mayor parte sigue como era y se enriquece sin cambiar ni añadir nada.» Hegel no considera un cambio de paradigma, como los que hoy se identifican en la física. Su mirada se dirigía al rápido progreso de las disciplinas enciclopédicas, cuyos esfuerzos para reunir y clasificar él los tenía delante de los ojos en la obra —una obra de toda la vida— de Alexander von Humboldt. Con la matemática era diferente: «En una disciplina como la matemática la historia, por lo que se refiere al contenido, tiene sobre todo la regocijante tarea de narrar sus ampliaciones, y la geometría elemental, por ejemplo, a partir de la forma y extensión en que Euclides la presentó, puede considerarse como ahistórica [sic!]» (Hegel, op.cit. p. 27).

el desarrollo de la verdad. Forma parte de esto esa peculiaridad de la historia de la filosofía por la que, en ella, los sistemas anteriores podrían, en un cierto sentido, considerarse como refutados, en lo que se refiere a su figura histórica, pero, por otro lado, no pueden ser refutados de ninguna manera, en la medida en que son *filosofía* en sentido enfático.[15] Se sigue de ello una ejecución teleológica de la historia de la filosofía que, inevitablemente, tiene que terminar en la concepción que se entiende a sí misma como despliegue del concepto *y* de su historia. De acuerdo con esto, la historia de la filosofía es historia de progreso.

— Además, es posible mostrar que las facultades de la razón son diferentes y que poseen, respectivamente, funciones diferentes: primero, el sano sentido común, referido a lo concreto dado; luego, el entendimiento, que retiene en su carácter unilateral las determinaciones generales del concepto; en tercer lugar, la razón, que aprehende lo universal concreto en su automovimiento y enlaza las oposiciones del entendimiento en una unidad. Esta diferenciación tiene un significado central para la filosofía que piensa por medio de la razón: para ella, su historia consiste, no en posiciones singulares, sueltas, que divergen unas de otras, sino que se caracteriza por una conexión racional total.

— Finalmente, para la historia hay que retener «que la serie sucesiva de sistemas de filosofía en la historia es la misma que la serie sucesiva de la sección lógica de las determinaciones del concepto en la idea»[16]. Con ello, Hegel afirma la identidad de la historia global en sus rasgos fundamentales, y particularmente de la historia de la filosofía, con la estructura de la lógica: la tesis de un paralelismo entre la lógica y la historia[17].

---

15 Cfr., por ejemplo, el «Cuaderno», en Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1: Einleitung. Orientalische Philosophie.* Ed. Por Walter Jaeschke, Hamburgo, 1993, p. 118s.:«En lo que se refiere a la refutación, puede decirse, con verdad, que ninguna filosofía ha sido refutada, igual que, también, que toda filosofía está refutada», Pues «ninguna filosofía ha sido refutada según la idea. La Idea está en todas, hace de todas que sean filosofías. Pero cada una es un modo particular de presentación de un momento de la idea. Pero está no está refutada, pues ellas, las filosofías, puntos de tránsito necesarios, y momentos necesarios, de la idea. Y por eso las formas particulares tampoco están refutadas» (ib.) Pero la refutación consiste en el desarrollo de un momento superior. «El resultado de verdad de la refutación es que las formas de la idea, que entran en escena como supremas, quedan rebajadas a ser solo momentos.» (ib. 124)

16 Hegel, G.W.F: *Werke in 20 Bänden*, loc. cit. Vol 18, p.49. Cfr. También el pasaje siguiente: «Afirmo que si a los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía se los despoja de lo que concierne a su configuración externa, a su aplicación a lo particular y demás, se obtienen entonces los diferentes niveles de la determinación de la idea misma en su concepto lógico.»

17 Cfr. Bierwaltes, W.: «Distanz und Nähe der Geschichte: Hegel y Platón«, en: *Giornale di Metafisica*, N.S. 17 (1995), pp. 5-28; y aquí, 8-10.

## 3. Dificultades con la historia de la filosofía como sistema

Estas determinaciones detalladas de la historia conllevan sus propias dificultades. Determinar *una única* razón y *una única* verdad como presupuesto y meta de la filosofía y de su historia conduce a un universalismo de lo racional. Contra esto se protestó ya muy pronto, en nombre del individuo, así como desde la perspectiva de la finitud, que no permite dirigir la mirada al gran conjunto y realizar determinados enunciados acerca de él. Aquí se hace valer, frente al levantamiento por Hegel de los límites a las pretensiones de la razón, una autolimitación de la filosofía. Esto corresponde a la emoción que se da contra una racionalidad unificadora que se apodera de todo, también de lo que no se puede unificar. Pero con eso no queda destruida, a la vez, la intelección hegeliana de que nuestra cultura consta de realidades transindividuales complejas, que son previas al individuo y lo determinan —sin que esto afecte a la libertad individual.

La pretensión de totalidad entra en conflicto con la perspectiva finita del individuo. Sólo que la crítica afirma que a la posición criticada este problema, y con él la finitud, le ha parecido irrelevante. Pero no es así. Precisamente, la filosofía trascendental de Kant y Fichte, que creció a partir de la Ilustración, investigaba las pretensiones de validez de las reglas universales sobre el trasfondo de una razón consciente de su finitud. La filosofía sistemática de Hegel regionaliza el punto de vista de la filosofía trascendental, pero no lo ignora. Esto se hace claro cada vez que Hegel pasa a tratar de las condiciones bajo las cuales algo debe tener validez para un sujeto, o debe poseer evidencia. Naturalmente, la filosofía de la razón, que sobrepuja toda finitud e insiste en la validez universal, tiene que ser, a la par, *para* un individuo finito para el cual posee relevancia. La modestia de una racionalidad relativizada meramente a ser un acto finito de la razón puede moverse en el terreno de una certeza inamovible, pero tiene que satisfacerse con permanecer limitada al dominio de lo cotidiano o de lo trivial. Esta autolimitación puede que sea el camino seguro; pero decir únicamente la verdad no constituye todavía la filosofía: esta tiene que luchar también por su relevancia, y cuanta más relevancia reivindique para ella, tanto más entrará en disputas —dentro de un sistema constructivo de referencias— y, por ende, tendrá que apelar a un universal de orden previo.

Por otro lado, reducir con Hegel la historia de la filosofía a una razón universal procesual podría pasar de largo ante la real multiplicidad de figuras de lo histórico: una multiplicidad de figuras que, precisamente por eso, es una multiplicidad real. Es irreducible y, a la vez, universal. A partir de la historia de la filosofía, por la misma razón, no es posible hacer una historia de textos, una historia de la intertextualidad. Antes bien, es la historia de un pensar, o dicho enfáticamente, una historia del pensar vivo. Hay aquí puntos de identidad que hacen plausible la forzada concepción de Hegel, según la

cual la filosofía, en cuanto filosofía, sea histórica o sea presente, no está refutada, ni es esto tampoco posible en este sentido enfático. Pero lo que sigue siendo difícil es la relación con lo que ha sido refutado, lo finito en la filosofía, la relación con lo que caracteriza a una posición histórica precisamente como histórica, con lo que muestra a una figura filosófica como única y particular.

Algo similar ocurre con la historia teleológica del progreso que Hegel lanza. Es trivial, y seguramente injustificado, el reproche de que Hegel haya querido hacer de su propio sistema el punto culminante y de cierre de todo el desarrollo de la filosofía[18]. Lo que habla en este reproche es una subestimación, bastante ingenua, de todo el problema teórico a la base. Pues, de hecho, el presente es el único almacén de lo pasado. Y mientras la filosofía mantenga la pretensión de concebir el mundo como un todo, estará consecuentemente forzada a extender esta pretensión también a su historia —y a la historia de la filosofía—. El presente es el punto de clausura de los desarrollos históricos, un nuevo presente lo es de un modo nuevo. Desde luego, el presente no es el cierre de todos los desarrollos, no es la formación íntegra y completa de *todas* las formas, no es la meta *de todo* lo sido. Si Hegel hubiera tenido en mientes esta forma última de teleología, habría, de hecho, que criticarle por ello. Pero sigue siendo problemática su representación de la historia de la filosofía como una historia de progreso. La categoría de progreso tendría que estar ella misma justificada expresamente. Describir la historia de la filosofía sin más como proceso de acumulación o proceso de despliegue y diferenciación sólo tiene sentido mientras se puedan indicar los criterios que resisten un examen «histórico»[19].

Igual de problemática es la descripción que hace Hegel de una historia de las diversas facultades de la razón y su aplicación a la historia de la filosofía. La razón y el entendimiento, así como el llamado sano sentido común —eso que Hegel solía caricaturizar como el órgano del entendimiento de los filisteos— constituyen una tríada de instancias de conocimiento diferentes entre sí, las cuales se encuentran en la razón misma para formar su unidad orgánica. Junto a la concepción de que aquí se enuncia una especie de supuesta aristocracia del espíritu en toda su arrogancia, surge aquí también la crítica de que tal esquematización no es lícita. Esta es la sospecha de que, junto a la

---

[18] En la segunda *Consideración Intempestiva*, Nietzsche formula este reproche de manera polémica: «[...] Pero Dios se hizo transparente y comprensible a sí mismo dentro de las capas cerebrales hegelianas, y ha ascendido ya por todos niveles dialécticos posibles de su devenir, hasta llegar a esa autorevelación, de manera que, para Hegel, el punto final y apogeo del proceso universal confluyen en su propia existencia berlinesa.» (Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe. (Ed.) Colli, Giorgio — Montinari, München/Berlin/New York, 1967-77, vol. I, p. 308), Hay traducción española de Germán Cano: *De la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

[19] Cfr. Baumgartner, H.-M.: »Anspruch und Einlösbarkeit«, pp. 47-51.

substancialización de las facultades, tiene lugar, al mismo tiempo, una hipostatización de sus diferencias. Podría adivinarse aquí, en última instancia, la perpetuación de las barreras sociales: tanto la pretensión de poder absoluto por parte de la razón como de la burocracia monárquica, el desclasamiento de lo *meramente* inteligible y la denigración de la vida común y de lo privado.

Hegel, en cambio, habla de diversas prácticas argumentativas y de sus funciones en la sociedad y la cultura. Una hipostatización y un precipitado de estas diferencias en algo así como la estructura social, por ejemplo, es algo extraño para él. Su meta es la sociedad civil burguesa. Al contrario, habría que preguntar por qué Hegel se queda en sólo tres instancias. Igual de cuestionable es la jerarquización hegeliana, cuya ventaja para formar sistemas reside en su carácter inclusivo, de modo que la razón que clausura contiene dentro de sí los modos de la racionalidad. Pero la inmanencia de la razón no consiente una pluralidad efectiva de accesos racionales a la realidad. Sin embargo, precisamente de la historia de la filosofía puede aprenderse cuántas y *diversas* formas de racionalidad, con sus respectivas diferenciaciones internas, se han acuñado —y están por acuñarse todavía—. Frente a esta plétora, al contrario, las actuales formas de racionalidad resultan más bien reducidas, por motivos posiblemente justificados y posiblemente discutibles. En general, la adecuación de las prácticas argumentativas a sus objetos respectivos tiene que mostrarse expresamente, y su conexión mutua tiene que fundamentarse metateóricamente.

Lo que más problemas depara es, seguramente, la última definición general que hace Hegel de la historia de la filosofía: la tesis de la identidad estructural de la historia de la filosofía y de la lógica: el paralelismo lógico-histórico[20]. Copiar la lógica en la historia radicaliza la representación de una unidad de filosofía e historia de la filosofía en el horizonte de una verdad atemporal por supratemporal, reconocible únicamente a la luz de la razón que se autoconstituye. En el fondo, en esta tesis culmina todo lo que de crítica se ha

---

20 Cfr. Al respecto la iluminadora introducción de Walter Jaeschke a Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hamburgo, 1993, pp. Vii-xxix; en cambio, ver Köhler, Dietmar, „Hegels Vorlesungen über die Geschichte del Philosophie«, p. 63s. Sin embargo, el ambicioso intento de fensa que emprendió V. Hösle podría considerarse fracasado. Ello no se debe tanto a que Hösle no haya elaborado de manera modélica la posición hegeliana. El auténtico motivo para el fracaso reside en que él no está dispuesto a entrar en una relación dialéctica con el historicismo, sino sólo una relación exclusivista o polémica. Le presta con ello un mal servicio a la teoría de Hegel, le roba a sus intelecciones la plausibilidad que podrían haber ganado en un contexto histórico para registrarla luego en el sistemático. (Cfr. Hösle, Vittorio, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, pp. 70-95.) Hösle opina que renunciando a la «tesis del progreso» puede ampliar el edificio de la teoría de Hegel, más aún, «parece que es necesario desarrollar la teoría de Hegel, porque se nos ha presentado hasta ahora como la única alternativa al relativismo histórico [...]» (p.94 s.) — Sobre la teoría del paralelismo, cfr. además: Kang, J-M: *Philosophische Philosophiegeschichte*, pp. 142-144.

lanzado contra el esquema hegeliano de historia de la filosofía. Por eso es aquí donde se da la mayor oposición[21]. En esta tesis, se dice, se pone de manifiesto la *hybris* del filósofo berlinés para empujar su propio sistema por encima de la historia de la filosofía y de la historia universal. Hay cierto regusto en examinar con toda meticulosidad hasta qué punto esta tesis puede tener alguna pretensión de plausibilidad; y parece manifiestamente absurdo que un puro constructo mental —ya sea el del automovimiento del concepto, eximido de la diferencia de forma y contenido, y de sujeto y objeto— pueda ser determinante para la complejidad del curso histórico del mundo. Esta crítica es fácil de seguir y comprender.[22] La aguda formulación hegeliana puede sugerir que el filósofo defiende de hecho la concepción de que el presente de la razón se puede apoderar de la contingencia de lo pasado, que retrospectivamente, el acontecer universal, aparentemente contingente, puede transformarse en una corriente de desarrollo de la razón.

## 4. Conclusión

Sin embargo, frente a la recomendación de entregarse al pasado olvidándose de sí mismo, frente al hundirse en un tiempo extraño, frente a la aspiración restauradora de hacer presente lo que es fácticamente pasado, la posición de Hegel produce un efecto notablemente moderno. Cuando menos, su concepción prevé un camino, metodológicamente controlable, para un autocercioramiento constitutivo. La razón, vuelta por sí misma al futuro, no se adueña simplemente del pensar pasado: en Hegel, lo hace reflexionándolo metodológicamente. Puede reconocerse aquí el resto de un argumento transcendental que apunta a que toda asociación en el objeto tiene que descansar sobre una síntesis. Hegel le quitó sus límites al sujeto: no es ya el sujeto finito de conocimiento, sino el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*), o bien, dicho menos enfática y globalmente: es la fuerza autónoma de la existencia cultural, Y Hegel le quitó los límites al objeto: no es ya sólo el mundo de los fenómenos, de la naturaleza, en última instancia, sino que abarca, a la vez, todo el dominio de los objetos culturales y su procesualidad inmanente, - también la historia, sobre todo la historia de la filosofía. En ella, el espíritu investigador se reconoce a sí mismo, pues es él el que funda la referencia, el sentido y el significado[23]. Hegel lo enunció con una conciencia muy clara: «La historia

[21] Remitiendo a la crítica de Trendelenburg a la *Lógica* de Hegel en las *Logische Untersuchungen* (2 vols. Berlin, 1840), Andreas Ludwig Kym criticaba la tesis hegeliana del paralelismo (*Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*, Zurich, 1848), y llama la atención sobre las discordancias remitiendo concretamente a la historia de la filosofia. Sobre esto, puede verso, Geldsetzer, L.: op.cit., p. 95.

[22] Cfr. una crítica suya en Baumgartner, H.M.: »Anspruch und Einlösbarkeit«, p. 49.

[23] Por eso, esta la pregunta de si —considerado *en principio*— se trata de un error, a saber, el «error de transmitir la lógica a la historia» (Baumgartner, op.cit., p.50). Que la

[esto es, la historia de la filosofía] que tenemos ante nosotros es la historia en la que el pensamiento se encuentra a sí mismo, y en el pensamiento es el caso que él sólo se encuentra en tanto que se produce, más aún, que él sólo existe y es efectivo en tanto que se encuentra. Estos procesos de producir son las filosofías»[24].

Hegel se quedó detenido en pensar la historia de la filosofía como autoconstitución del espíritu. Con ello alcanza ciertamente —como era su exigencia— una objetivación de lo histórico. Lo desacopla de la actividad del historiador de la filosofía. Lo destemporaliza, pues el venir a sí del espíritu es la estructura del espíritu sin más, y no está referido únicamente al devenir histórico. Acuña la representación de que podría ser posible atrapar de modo inmediato la historia de la filosofía porque ella siempre ha sido posesión del filósofo. Así, al filósofo, en relación a la historia de la filosofía, no le queda más que una mera relación consigo mismo, bien que a un nivel elevado.

Es importante, y digno de ser pensado todavía hoy, la intelección de que el pensar de lo ya pensado es necesario para trabajar con sentido la historia de la filosofía. Pero, por eso, este pensar es también un pensar sistemático. También el pensar y re-pensar (*nachdenken*) es un pensar por sí mismo. Cuando se caen los signos del sistema más estricto, y quizá ya meramente histórico, el pensamiento de un pensar que vivifica y abre lo pasado a los presente es una posibilidad de preservarle un futuro a la filosofía. Pues, en cuanto proceso sin historia que sólo opera para buscar soluciones, y lo hace reclamando para sí un progreso que muchas veces es difícil de reconocer, la filosofía desvaloriza continuamente su propia actividad. Con cada paso, crea una historia de la filosofía que no es más que el mero almacenar lo presente que ya no se usa. La filosofía del pasado tendría un carácter meramente museal. Hegel reconoció este problema y le dio una respuesta que hoy me parece digna de ser pensada, por más que, hoy día, una teoría de la filosofía de la historia, en innumerables detalles, tendría que tener un aspecto muy diferente.

---

«lógica» se transfiera a la historia es algo que parece necesario. Pero, el cómo se pueda preservar, con todo la contingencia del acontecer efectivo y y del pensar frente a una «lógica del progreso», eso es algo que sólo puede estar fundado en una «Lógica».

[24] Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*, vol. 18, loc. cit. p. 23, nota 10.

# Pensar el propio tiempo, o el equilibrio al final de una escalera

Antonio Gómez Ramos
Universidad Carlos III de Madrid[1]

## 1.

Quizá ninguna repercusión ha sido tan profunda, desde la época del Idealismo y el Romanticismo, como la aguda y persistente conciencia del tiempo presente, o si se quiere, la necesidad de estar dándole un significado al tiempo en el que se vive. Progreso, decadencia, postmodernidad, globalización son designaciones casi compulsivas que se proyectan sobre los acontecimientos del día, tratando así de hacerse con ellos; por no hablar de los más estrictamente presentes, como crisis. Es ya un lugar común que fue por esa época del Idealismo y del Romanticismo cuando nació la historia propiamente dicha, la conciencia histórica también, y cuando el uso de la etiqueta de «histórico» para afrontar el carácter efímero y contingente de todo lo que hay forzó el nacimiento de una conciencia del tiempo, individual y colectivo, de la que ya ninguna conciencia contemporánea iba a desprenderse. Que esa conciencia es inevitablemente tensa y contradictoria entre la dimensión individual y la colectiva; o entre la pretensión de eternidad de la verdad filosófica y su propia vinculación al presente, forma parte de los esfuerzos de pensamiento de los autores que protagonizan este volumen*.

Hegel hizo su aparición decisiva en público declarando, en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, que su tiempo era «un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo.» Cierto es que, como escribía dos líneas más abajo, el espíritu «nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante»[2], pero no era cuestión de que él, Hegel, y sus contemporáneos, estuvieran en un punto cualquiera del continuo fluir del espíritu (suponiendo que ese punto cualquiera del fluir pudiera

---

[1] Esta investigación forma parte del proyecto «Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación» (FFI 2012-32033) financiado por DGCIT.

[2] Hegel, GWF.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1988, p. 14 (Trad. de Antonio Gómez Ramos, *Fenomenología del espíritu*, ed. Bilingüe, Madrid, Abada, p. 65).

determinarse realmente). Antes bien, lo que ocurría en torno a 1800 lo describe Hegel como un «salto cualitativo», y como «un parto»: el salto cualitativo que es todo parto. Igual que tras un período de gestación, tras una «una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe —en un salto cualitativo— la parsimonia de aquel proceso que sólo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; [...] y este paulatino desmoronarse que no cambiaba la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo.»[3]

Tres metáforas se agolpan en la escritura hegeliana para caracterizar ese momento singular, esa *Umwälzung*: el niño que nace (cuya vida entera, aún por delante, habrá de realizar efectivamente lo que sólo es concepto), el viejo edificio que se derrumba para dejar ver los cimientos del nuevo (que aún está por construir), y el repentino amanecer, el relámpago (o el rayo) que planta de golpe (la forma, configuración, que habrá de tener) el mundo nuevo. Desde luego, hay entre las tres metáforas interesantes algunas disonancias cuyo análisis, ya en otro lugar, diría mucho sobre las propias tensiones y fallas internas a lo que Hegel está pensando: el relámpago frente al paulatino desmoronamiento, el niño recién nacido para suceder, no a un viejo, sino a un edificio en ruinas, el juego diverso de lo biológico (el niño), lo mecánico-arquitectónico (el edificio) y lo meteorológico (el relámpago). Pero, sea cual sea el significado de esas disonancias, las metáforas destilan, en modulaciones diversas, el optimismo, incluso, podríamos decir, el entusiasmo contenido, con el que Hegel vinculaba su primera obra a la promesa encerrada en las inmensas transformaciones políticas de la Europa postrevolucionaria. De hecho, a tenor de las páginas del prólogo, Hegel estaba ligando la verdad de su obra al éxito de esas transformaciones. Y así estaba Hegel, en efecto, calificando su tiempo, y era plenamente consciente de él. Pero si se tratase de ese ingenuo progresismo que cree siempre estar a la altura de los tiempos, o que está seguro de que, como se suele decir, «el tiempo le dará a uno la razón», las páginas de Hegel en este sentido tendrían un interés muy limitado. Al final del prólogo, Hegel realizará una apelación al buen sentido y madurez del público, muy propia de los Ilustrados (piénsese en Kant, al final igualmente del prólogo a la *Crítica de la razón* pura), que, como tal, siempre conlleva una confianza (más o menos progresista) en la buena marcha de los tiempos. Pero, hasta llegar a esa apelación, Hegel dedica 30 páginas a explicar en qué consiste la exposición de la Ciencia, o si se quiere, el crecimiento del niño recién nacido —y por cierto que no dice lo que el niño vaya a ser, sino sólo en qué consiste el crecimiento—, lo que no puede sino considerarse un esfuerzo por *pensar el tiempo* de ese orto que anunciaba. Un esfuerzo que, por otro lado, ligado

---

[3] Ib.

como está a la necesidad del concepto, es indiferente, en el fondo, al público que vaya a darle la razón, toda vez que «lo verdadero tiene la naturaleza de irrumpir y prevalecer cuando llega su tiempo, y que sólo hace aparición cuando éste ha llegado; por eso no aparece nunca demasiado pronto, ni encuentra un público inmaduro.»[4] Hegel no hace ningún hincapié en que esa aparición a tiempo, a su tiempo, de lo verdadero, vaya a darle a él, al individuo Hegel, la razón. La apelación al público —que Hegel, de todos modos, realiza— termina, como es sabido, con un melancólico rebajamiento del peso del individuo en el mundo moderno, en un tiempo en el «que la comunidad general del espíritu se ha fortalecido tanto, y la singularidad, tal como debe ser, se ha hecho tanto más indiferente», de modo que «la proporción que corresponde a la actividad del individuo en toda la obra del espíritu no puede ser sino muy pequeña.»[5] En virtud de ello, el autor-individuo Hegel pasa, por así decirlo, a borrarse a sí mismo, en las tres líneas finales del prólogo: el individuo, dice, tiene que olvidarse de sí, llegar a ser y hacer lo que pueda —que en el tiempo de la fortalecida comunidad del espíritu es muy poco—. Y no le cabe esperar ni exigir casi nada.

El individuo singular que es Hegel piensa, pues, su tiempo, un tiempo que, por otro lado, se piensa y se mueve —o el espíritu se mueve en él— por sí mismo, y lo piensa en un momento en el que él, el individuo, cualquier individuo como tal, ya no cuenta en él casi nada. Alguien podría fijarse en el contraste entre ese individuo, esa conciencia individual, capaz de comprender en toda su magnitud el significado de su tiempo, y la insignificancia del propio individuo respecto a él. Es un contraste doble. Por un lado, esa insignificancia no se habría dado en otro momento anterior, en las épocas conducidas por grandes héroes individuales, ellas y ellos igualmente inconscientes; mientras que «en este tiempo de fortalecida comunidad general del espíritu», o de colectividades mucho más autoconscienes, que es el mundo moderno, se reduce en gran manera la acción individual. Por otro lado, las condiciones para que el individuo, o mejor, la conciencia filosófica que es, por ejemplo, el individuo Hegel, comprenda en su totalidad el significado del tiempo presente se dan cuando, precisamente, ese individuo más insignificante se ha hecho[6]. Además, resulta que ese momento en que el individuo acrecienta su comprensión del tiempo a la vez que se hace consciente de su impotencia para incidir en él es, precisamente, un momento de parto, a la vez de culminación e inicio (pero también, no olvidemos las metáforas, el momento de un edificio derrumbándose y de un relámpago repentino). Todo ello hace más delicada la posición de esa conciencia filosófica particular del tiempo. Me

[4] Ib. p. 49 (trad. p. 137).

[5] Ib.

[6] Y es inevitable recordar aquí la caña pensante de Pascal, insignificante frente al universo que lo aplasta, pero superior, en tanto que se sabe aplastada. Pascal: *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, p. 47.

propongo en este texto, a partir de ese contraste doble, iluminar la tensa relación triangular que Hegel alberga entre el *sujeto individual* que tiene conciencia de su propio tiempo, ese *tiempo* que es un *presente* cargado (¿cómo?) de pasado, y el *nosotros*, o la comunidad general del espíritu que se realiza, esto es, se piensa y se sabe, cada vez en ese tiempo presente. En un lenguaje, quizá, más cercano y presente, se trataría de preguntarle a Hegel por la posibilidad de una experiencia histórica, tanto individual como colectiva, y por la relación del pensar, de la filosofía, con dicha experiencia.[7]

## 2.

Trece años más tarde, en otro prólogo, esta vez a los *Principios de Filosofía del Derecho*, Hegel volverá sobre la relación entre el tiempo y el pensamiento. Se dice allí lo de que la filosofía es «*su tiempo, captado en pensamientos.*» No es ello, ciertamente, una definición de filosofía —Hegel las tendría mejores, o más precisas, suponiendo que pueda darse sin más tal definición—; más bien, lo que a Hegel le interesa aquí es una restricción a las pretensiones de la filosofía para ordenar el mundo y el Estado en función de lo que «debería ser». Restricción que viene dada por el tiempo mismo, y a la que están sometidos por igual los sujetos individuales: «Por lo que se refiere al individuo, dice Hegel, cada uno es en cualquier caso, [*ohnehin*: sí o sí, diría un castizo de hoy. A.G.] *hijo de su tiempo*, y del mismo modo, la filosofía es *su tiempo, captado en pensamientos.*»[8] Es importante desplegar todo el significado de esa relación entre tiempo, individuo y filosofía, todo el significado de esta restricción, porque es en estas líneas, y en el entorno de ellas, donde con más fuerza, y cierta apariencia de justificación, se ha fraguado la imagen de un Hegel acomodaticio al Estado prusiano y santificador de lo existente. Al fin y al cabo, continúa Hegel, igual que nadie puede saltar por encima de su tiempo, la filosofía no puede, o sería estúpida locura creerse algo así, saltar por encima de su mundo para construirse un «mundo tal como debe ser», y desde él adoctrinar al mundo presente. Más bien, añade, le corresponde a la filosofía, o a la Razón, reconciliarse con la realidad y reconocer el universo ético que el Estado es, en lugar de corregirlo desde un abstracto «deber-ser».[9]

---

[7] En cierta medida, una reflexión como esta habría de contribuir a las arduas discusiones sobre la memoria histórica (discusiones, por otro lado, también muy del tiempo presente). Pero eso sería tarea para otra ocasión.

[8] Hegel, G.W.J.: *Grundzüge der Philosophie des Rechts*, en *Werke in 20* Bände, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, vol. 7, p. 26. (traducción española de Juan Luis Vermal, Principios de la Filosofía del Derecho, ed. Sudamericana, 2006).

[9] A pesar de las lecturas habituales, todavía en curso, esto no implica una ciega aceptación por parte de Hegel del Estado prusiano de 1821, sino que hay que encajarlo en las enrevesadas circunstancias históricas del momento, la llamada *Demagogenverfolgung* tras los acuerdos de Karlsbaad y el desfase entre la redacción del libro y la del prólogo. Ver,

Probablemente, hoy día, en los primeros decenios del siglo XXI, es más fácil reconciliarse con la realidad presente del Estado —esto es, con las instituciones y poderes sobre los que se organiza la vida en común—, que reconciliarse con el presente sin más, el cual, como sabemos, amenaza continuamente con convertir al Estado en una sombra irreal. En la época de Hegel, por cierto, a la altura de 1815, era al revés, cuando el nuevo Estado moderno postnapoleónico impulsaba, como tal, los nuevos tiempos, en vez de ser arrollado por ellos. Pero, justamente, si el Estado liberal-democrático con el que, hasta cierto punto, la conciencia contemporánea se cree reconciliada está viéndose arrasado por el vendaval de las transformaciones socio-económicas y financieras del presente, ello supone la necesidad de nuevas instituciones que articulen racionalmente esas transformaciones y a través de la cuales reconciliarse con el presente. Pero, en todo caso, reconciliación —una palabra tan hegeliana— la pretensión de reconciliación con el propio tiempo, parece difícil de soportar en un tiempo como el nuestro en que, en virtud de las experiencias del siglo XX, o mejor, de la experiencia del edificio que se levantó en el orto de aquel tiempo de parto que Hegel celebraba, el pensamiento del tiempo se da, cuando no como historia museística, como memoria o testimonio del horror y la injusticia. Y, sin embargo, se entienda como se entienda esa reconciliación —y en Hegel habría elementos para varias versiones de ella—, lo que en ella se juega es la relación entre sujeto individual, comunidad y tiempo presente por la que nos estamos preguntando, y sobre la que se define la experiencia histórica.

## 3.

Abordemos, en primer lugar, la relación del sujeto individual con la historia pasada, y con el aprendizaje de la historia. Hegel tenía muy claro que el conjunto de *toda* la historia pasada no era otra cosa que el saber, o lo que él, en el prólogo a la *Fenomenología*, llamaba la Ciencia, el «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro»: la totalidad del saber en su desarrollo y culminación, tras un largo y parsimonioso proceso de extrañamiento y reapropiación que él pretendía haber detallado. Para los efectos de nuestra pregunta en este ensayo, nos interesa menos repasar en qué consista esa ciencia como tal que la relación entre ella y el sujeto individual. Pues la ciencia (y también, por ello, el saber del tiempo presente) «reclama de la autoconciencia que se haya elevado hasta ese éter para poder vivir, y para vivir, con ella y en el seno de ella»[10]; pero, sobre todo, añade Hegel, «el individuo tiene el derecho a exigir *que la ciencia le alcance la escalera* para llegar, cuando menos, hasta

---

por ejemplo, Kervegan: *Hegel y Carl Schmitt. Entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

[10] Loc. cit. p. 23 (trad. p. 81).

ese punto de vista»[11]. De hecho, el individuo culturalmente formado, insiste Hegel durante las páginas siguientes, prolongando una idea motriz del humanismo alemán, el individuo culturalmente formado es el que ha salido (o ha sido arrancado) de su punto de vista particular para alcanzar una perspectiva general, o universal, de manera que, atravesado por el pasado, cuyas experiencias y aprendizajes deben llegar a inscribirse en él, o —por utilizar la propia expresión de Hegel— deben ser digeridas por él, que toma posesión de ellas y las hace patrimonio suyo. Idealmente —con una idealidad que casi podía parecer real en el punto culminante de 1807—, el espíritu se da conciencia a sí mismo en el *individuo que ha asumido y digerido conceptualmente toda la historia pasada de la humanidad*, esto es, toda la serie de sus figuras en el camino de desesperación de la conciencia. Cierto es que la conciencia individual no tiene que volver a pasar por todo ello[12], sino que basta con que sepa que todo ello ha pasado, y que ella es conciencia, autoconciencia, porque todo lo que ha pasado queda depositado (geológicamente) o inscrito (como herida, pero, ay, dice Hegel en algún momento sin cicatrices) en lo que ella es, y ella lo sabe.[13] Pero la ciencia, en tanto que espíritu —vale decir aquí, en tanto que nosotros, un nosotros autoconsciente— necesita que el individuo asuma todo eso, y este, por eso, tiene derecho a que la ciencia le alcance la *escalera* para elevarse hasta ese punto de vista.

Ahora bien, la imagen de la escalera apareció al menos una vez más en la historia de la filosofía contemporánea. Para el Wittgenstein del *Tractatus* lógico-philosophicus, la escalera también era un camino pedagógico hasta el punto de vista correcto.[14] Pero un camino que, una vez alcanzado tal punto de vista, se revela como sin sentido, se niega a sí mismo y debe ser desechado. En esta especie de autosacrificio de la escalera, quien la haya subido de verdad, quien la haya entendido —y siempre habrá sido un camino individual—, tendrá el punto de vista correcto sobre el mundo. Lo que entonces llegue a ver, nos dice Wittgenstein, le deja al sujeto sin habla. En Hegel, en cambio, la escalera se equipara a la totalidad de la experiencia de otros que el individuo debe reconocer como propia, y si, efectivamente, pone al individuo en el punto de vista correcto, es porque es experiencia ajena es reconocida por éste como la materia y la forma de la que él está hecho. Para Wittgenstein, la escalera es un sinsentido; para Hegel, es el sentido mismo por el que el individuo está ahí. Una vez arriba, subido en el punto de vista correcto, el sujeto del *Tractatus* mira hacía un vacío tan brillante como indeterminable. La autoconciencia

---

11 Loc. cit. p. 24 (trad. págs. 81-83).

12 O, como dice Hegel, «al individuo se le ahorra cancelar [*aufheben*] la *existencia* [Dasein]», loc. cit. p. 26 (trad. págs.89).

13 En terminología para legos: el individuo presente es autoconciencia, y autoconciencia del espíritu, porque sabe del romano, del griego, del conquistador, del renacentista, que él ha sido. Hoy día, también, del nazi, del judío, que él en cierto modo ha sido.

14 Wittgenstein, L.: *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1992. Me refiero, como es obvio, a la famosa proposición 6.54.

hegeliana mira hacia abajo, a cada uno de los peldaños, los rememora o interioriza, de tal modo que sería imposible arrojarlos sin arrojarse a sí misma. De hecho, entre las escasas correcciones que Hegel pudo hacer para una segunda edición del libro antes de morir, añadía que la ciencia no sólo debía alcanzarle la escalera al individuo, sino «hacerle ver, hacerle patente, la escalera dentro de él mismo»[15]. El punto de vista correcto, o mejor, ya en lenguaje hegeliano, el punto de vista de la ciencia que el sujeto individual ha alcanzado es aquel en el que este se identifica con la escalera: el camino colectivo de historia pasada que llegó hasta él y su tiempo, y que él lleva dentro de sí.

A primera vista, el de Wittgenstein y el del Hegel que hemos expuesto hasta aquí son dos modos casi contrarios de reconciliación con el presente, y ninguno de los dos parece que nos ayude a reconciliarnos hoy con nuestro tiempo presente. Ni la despedida del pasado que sugiere uno, ni su afirmación positiva que parece reclamar otro ofrecen una respuesta satisfactoria, creo, a la pregunta por la relación entre sujeto, tiempo presente y comunidad que estamos analizado. El sujeto de Wittgenstein parece difuminarse en la niebla, y cree ver todas las cosas desde el punto de vista de la eternidad instalándose en ese presente: «Si se entiende por eternidad, no la duración infinita del tiempo, sino la intemporalidad, entonces, vive eternamente el que vive en el presente» (6.4311), pero no se dice si se trata del presente de arrojar la escalera, o del de inmediatamente después. El sujeto de Hegel, por su parte, parece plegarse sobre la escalera misma, anularse como individuo y fundirse con el macrosujeto de la historia, o de un Nosotros. Si así fuera, desde luego, sería el final de toda experiencia.

## 4.

Pero Hegel tiene más vueltas. El derecho del individuo a reclamar de la ciencia su escalera, añade Hegel a continuación, «está fundado sobre su *absoluta autonomía*, que él sabe que posee en cada figura de su saber.»[16] También en el prólogo a la *Filosofía del Derecho* que citábamos anteriormente continuaba afirmando que, en esa reconciliación con la efectiva realidad presente, la filosofía le garantiza a quienes la llevan a cabo el conservar la libertad subjetiva «estando dentro de lo que es sustancial así como, con esa *libertad subjetiva* [y Hegel repite la expresión dos veces en una línea] estar [erguido: stehen], no en algo particular y contingente, sino en lo que es en y para sí.»[17]

[15] Loc. cit. p. 23 (trad. p. 84). Hegel apenas revisó veinte páginas del prólogo antes de que la muerte le sorprendiera, e introdujo pocas modificaciones, la mayor parte de ellas, sintácticas o gramaticales. Rara vez había alguna corrección o énfasis de contenido, como en este caso concreto.

[16] Ib.

[17] *Grundzüge der Philosophie des Rechts,* loc. cit. p. 27.

Se trata, pues de la *libertad subjetiva* y de la *absoluta autonomía del sujeto.* Es lo que le interesaba a Hegel, sobre todo. ¿Qué hace, entonces, el sujeto autónomo, libre, subido al final de la escalera (que él mismo ha reclamado), si no se despide de ella ni se pliega sobre ella, identificándose? ¿Hacia dónde ha de mirar? Pero el dialéctico Hegel no sería Hegel si no fuera capaz, efectivamente, de hacer, y hacer necesariamente, las dos cosas —despedirse de la escalera y plegarse sobre ella. Y creo, que eso es lo que hace, o voy a intentar mostrarlo.

De partida, toda la obra de Hegel, o mejor, todo el idealismo alemán, puede considerarse como el intento de responder al problema planteado por Kant de una subjetividad autónoma, espontánea, capaz de darse sus propias leyes: la realización del individuo ilustrado capaz de pensar y actuar por sí mismo. Pero una subjetividad, además, que sea racional (no arbitraria, pues) y universal, en el sentido de que cualquier conciencia crítica pueda reclamarla para sí.

La interpretación más habitual es que Hegel resuelve ese problema mostrando que el verdadero sujeto es algún macrosujeto absoluto y divino que progresivamente se va haciendo cada vez más autoconsciente de sí, de una manera que, más o menos, está conectada con la historia cultural y política de la humanidad, culminando en el saber absoluto, que coincide con Hegel y su tiempo, se realiza en el Estado prusiano, etc., etc. Desde luego, con esa interpretación resulta muy difícil no poner a Hegel en el museo de la historia de la filosofía, y, en todo caso, nuestra pregunta inicial quedaría más bien aplastada por una escalera de hierro. Pero, estrictamente, la respuesta de Hegel consiste en llevar al extremo el requisito de autodeterminación y autofundación del sujeto: para él, ninguna forma de la intuición, ninguna estructura categorial pre-existe al sujeto como su arquitectura interna.[18] Sólo hay aquello que, *resultado* de un proceso, el sujeto ha llegado a considerar como dado, y lo que pueda limitar al sujeto en su autodeterminación es la historia misma que él conoce y se apropia. En ese conocer, el sujeto conoce también que sólo puede concebirse como ocupando un lugar dentro de un todo; pero un todo que no es ya el cosmos antiguo, sino que tiene carácter histórico. De modo que el sujeto no es simplemente un agente, o un yo aislado y atómico, sino que es miembro de una institución ética producida históricamente (esto es: miembro de una familia, o ciudadano, o participante en la sociedad civil): y sólo dentro de ella puede alcanzar alguna sustancialidad como sujeto capaz de entrar en una relación universal con otros sujetos en la misma condición de miembros del todo. Pero, además, ese todo es histórico, en tanto que es siempre resultado de un proceso de rupturas y fracasos que han ido negando, cancelando y asumiendo cada «figura del espíritu» para dar paso a otra. Es esa serie de figuras la que la autoconciencia interioriza o recuerda al final del

---

18 Sigo aquí a Robert Pippin: *Modernism as a Philosophical Problem*, Massachussets, Blackwell, 1999.

proceso, o la que se le ofrece al individuo como escalera. El final, en todo caso no es un *telos*, la meta de llegada del largo camino previamente planificado, no es la explicación final de todo, que unos entienden como fin de la historia y otros como saber absoluto, sino que el final el hacerse consciente de la ultimidad (lo que, en el lenguaje hegeliano, sería el estatus de «absoluto») de esa excitación histórica misma, por la que el proceso que conduce hasta el todo se narra en una serie de negaciones progresivas y determinadas.[19]

El sujeto es absoluto en tanto que resultado de un proceso (un proceso de negaciones) y se conoce como tal: en tanto que se ve a sí mismo al final de una escalera. Es una escalera, por así decirlo, colectiva, o universal, por cuanto no le atañe sólo él, sino a todos sus contemporáneos: es la escalera que explica su presente. Pero, también, es su escalera individual, en la que él se reconoce como sujeto, o como conciencia culturalmente formada. En verdad, en tanto que él mismo se autofunda y autodetermina respecto a la escalera, dentro de la cual determina a los objetos, su condición es de absoluta soledad. Por eso podía escribir Hegel que: «Este puro estar cabe sí pertenece al pensar libre, al zarpar a mar abierto, donde no hay nada encima ni debajo de nosotros, y donde estamos *en soledad a solas* con nosotros.»[20]

En realidad, el problema de la interpretación hegeliana no debería formularse exclusivamente en términos de la relación del sujeto individual y el sujeto colectivo, sobre todo cuando, como hemos visto, aquel no queda tanto anulado como se hace consciente de su propia insignificancia. Lo colectivo, por lo demás, es para el sujeto individual un «objeto» más que forma parte de la escalera que él ha interiorizado. El problema se hace más agudo, pero tal vez más fructífero, si atendemos a la relación entre la conciencia que es la escalera y la conciencia de que la conciencia es la escalera. Por decirlo en lenguaje fenomenológico: la relación entre la experiencia de la conciencia y la conciencia de la experiencia. El impulso de la *Fenomenología,* como es sabido, consiste en igualar a ambas; pero eso es justo lo que no está claro que se consiga nunca, ni siquiera al final, en el saber absoluto. La dialéctica del camino fenomenológico consiste en que la conciencia natural va haciendo la experiencia de la no-verdad de su saber, por la que va accediendo a la nueva verdad que, oculta inicialmente para ella, se hace visible en tanto que lo era para nosotros o para la conciencia filosófica (el filósofo, o ella misma en su condición de conciencia de su nuevo saber). Por difícil que sea situar a la

---

19 La expresión «excitación» es del Pippin, en la obra citada, p. 76. Por eso, además, la reconciliación prometida idealmente por la Modernidad no es algo que pueda lograrse sin más, de una vez para siempre, ni es algo pueda abandonarse y olvidarse. Ambas cosas supondrían una regresión a alguna forma de «positividad».

20 „Der Gedanke ist in dieser sachlichen Umgebung frei und in sich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei sich. Dieses reine Beisichsein gehört zum freien Denken, dem ins Freie Ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen.«, en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in 20 Bände*, loc. cit. Band. 8, § 31 Zusat. El subrayado es mío.

conciencia filosófica respecto a la conciencia natural o inmediata cada vez, sólo por el movimiento simultáneo y contrario de las dos es posible la ascensión fenomenológica. El «camino de desesperación» de la conciencia natural coincide, paso por paso, con el camino de formación hacia la ciencia. Al modo estrictamente de Heráclido, el camino hacia abajo y el camino hacia arriba son uno y el mismo; y el mismo movimiento por el que, cada vez, la conciencia se hunde en su no verdad es el que le abre la perspectiva de una nueva verdad, y, en el momento clave, le abre la perspectiva, no ya de la nueva verdad (que, como tal, a la nueva figura de la conciencia se le haría igualmente inmediata y natural), sino, porque es conciencia filosófica, del proceso de experiencia por el que ha pasado de una verdad a otra, y por el que la nueva verdad se justifica. Visto así, no tiene sentido hablar de un momento último del proceso, verdad última de la serie. El saber absoluto, donde el camino «en principio», termina, no es, exactamente, la última verdad de toda una serie de verdades, o la última figura, sino, como Hegel señala, la recolección de todas las figuras. Como tal, no es, o no pertenece al proceso de la conciencia, sino que contiene dentro de sí todas las perspectivas sucesivas de la conciencia: es el mirar de ese proceso. El camino de la *Fenomenología* va buscando la igualación entre experiencia de la conciencia y conciencia de la experiencia, pero, al final, el saber absoluto es consciente de la historia de la conciencia, mas no de la suya propia. Esto es, si la escalera se le aparece al sujeto finalmente como experiencia de la conciencia, como su experiencia, o como su historia, la conciencia de esa experiencia, o de esa historia, en la que el sujeto se reconoce como en el punto de vista de la ciencia por que ha recorrido esa historia, permanece dividida respecto a la escalera, y carece de historia como tal, o él no la conoce: de ahí la soledad del acto de pensar, o de determinarse respecto a los objetos, a que se aludía más arriba. De ahí, también, que a la vez el sujeto hegeliano *se pliegue* sobre la escalera, en tanto experiencia de la conciencia, y se mantenga en una tensa *distancia* o *despedida* respecto a ella —y respecto a sí mismo— en tanto conciencia de la experiencia.

Está inevitablemente conectado con esto el que toda mirada histórica, como sabía Hegel y como se ha repetido mil ves desde entonces, será una mirada desde y sobre el presente, sobre un presente que es, en cierto modo, el mismo cada vez, y que por ello podría llamarse eterno. Nosotros tendemos a decir que toda historia es historia contemporánea; pero Hegel podía extraer el significado de esa contemporaneidad permanente: «En tanto que nos las habemos solamente con la idea del espíritu y contemplamos todo en la historia universal (o del mundo) como su aparición, dice Hegel [o en tanto que estamos al final de la escalera, repasándola hacia abajo como experiencia propia o heredada, podríamos traducir] nos las habemos, cuando recorremos el pasado, por muy grande que sea, sólo con lo *presente*, pues la filosofía, en cuanto que se ocupa de lo verdadero, se las ha con lo eternamente presente. [...] La figura presente del espíritu comprende [o concibe: *begreift*] dentro de

sí todos los estadios precedentes. Ciertamente, estos se han ido conformando sucesivamente, de manera independiente, pero lo que el espíritu es, lo ha sido siempre en sí, la diferencia está sólo en el despliegue o desarrollo de este en sí. [...] Los momentos que el espíritu parece tener tras de sí los tiene también en su profundidad presente.»[21] Ciertamente, Wittgenstein no estaba tan lejos de lo que tratamos de ver aquí cuando hablaba de un «punto de vista de la eternidad instalado en el presente» (ver supra); o del propio Hegel cuando, más enfáticamente, recuerda en el prólogo a la *Filosofía del Derecho* que se trata de «reconocer en la apariencia de lo temporal y transitorio la substancia que es inmanente y lo eterno que es presente»[22]. Pero sería inadecuado considerar ese presente absoluto, o eterno, como la actualización simultánea de todos los pasados, y lo sería también negar a partir de aquí la temporalidad que constituye el nervio de todo el proceso hegeliano (y que el *Tractatus* sí que niega, o cuando menos, ignora). La consideración presente y pensante de todo el pasado, a la que Hegel se refiere, y por la cual uno tanto recoge toda la escalera como se despide de ella, no tiene nada que ver con la mente infinita que, por eso, contempla las cosas *sub specie aeternitatis*, sino con el peculiar lugar del pensar respecto a la escalera, o de la conciencia de la experiencia con respecto a la experiencia de la conciencia configurada como escalera.

## 5.

De hecho, el pensar, que por definición es siempre pensar del sujeto mismo —y por eso, dice Hegel en la *Enciclopedia*, la expresión *Selbstdenken*, pensar por sí mismo, es un pleonasmo[23]— es además, siempre, un pensar del presente o, lo que debería ser lo mismo, está fuera del tiempo. El yo pensante, activo para lo universal, se libera de toda particularidad y propiedad[24]; también, de la condición temporal, que siempre es inevitablemente particular y contingente. Por eso, el pensar especulativo, como recuerda Hegel en el *Prólogo* a Phä, refrena la carrera casi natural del pensar «representador» —la que, en la imagen que tenemos aquí, recorrería con sujetos y predicados los peldaños de la escalera— para verse arrojado fuera de ella, y verla desde fuera, verse fuera. Por eso, cuando el espíritu atrapa su concepto puro, el tiempo queda borrado. No es que en el concepto se borre el tiempo porque haya llegado el final del tiempo y de la historia universal y ahora todo se contemple desde el final de la escalera: entonces, en mala hora,[25] o mala ciencia sería la

---

21 *Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie*, *Werke in 20 Bände,* vol. 12, p. 105.

22 Loc. cit. p. 25.

23 Loc. cit. p. 57, § 23.

24 Ib.

25 Y en verdad, cada vez que se ve así, seguro que estamos en una mala hora, aquella que se tiene a sí misma por el apocalipsis, o por el fin de la historia (que puede precederlo, por cierto).

que le ha entregado al individuo la escalera. Más bien, tiempo e historia son en ese momento más intensos (presentes) que nunca porque el individuo hace la experiencia de ellos en tanto que conciencia, separada, de sí. La experiencia es siempre temporal; la conciencia de la experiencia, que se sabe constituida en esa experiencia y recorrida por ella, es conciencia de sí en un acto que la pone fuera del tiempo y la absuelve de él: esa absolución (ese desprendimiento o desvinculación de sí) es lo absoluto del saber de la autoconciencia como espíritu, al final.

Con otras palabras, quizá más cercanas al modo de hablar de hoy: el individuo formado, con conciencia de toda la experiencia histórica, recoge la memoria del pasado acontecido que le constituye (está en el tiempo y viene de él), pero el acto en que lo hace y se ve a sí mismo como tal no pertenece al tiempo, sino a su propia soledad y libertad.

La meta del camino de la fenomenología, o el punto hacia el que la propia conciencia se impulsa, lo que Hegel llama su «existencia verdadera» es, dice él, ese punto «en el que se quita su apariencia de arrastrar (*behaftet sein*) consigo algo de género extraño (*fremdartiges*) que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición se haga igual a la esencia, *donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y,* finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo.»[26] Así termina la introducción a la *Fenomenología*.

Lo que debe estar claro es que ese punto no es un punto en el camino de la conciencia al que se pueda señalar con el dedo —un punto física y terminológicamente al final, el último peldaño-, sino una determinada actitud, o postura, en la que la conciencia deja de estar cargada con la apariencia de algo extraño —que sólo para ella y que lo es en cuando otro-. En realidad, un punto de liberación, de realización de la autonomía que se ha asumido plenamente a sí misma reconociendo a la experiencia de la que se sale: ahí está el saber absoluto. Quede claro que no se quita de encima lo extraño, como si se reconciliase definitivamente consigo misma y quedase ya limpia para la eternidad: ahora más que nunca, es una conciencia finita. Lo que se quita de encima es «la apariencia de estar arrastrando algo extraño», de estar sujeta, atrapada, a algo que no es de ella. En ese sentido, es una absolución, o un desprendimiento —sin el cual, por cierto, no es posible ninguna reconciliación.

Pero la meta es el saber absoluto. Y el saber absoluto:

> «O el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino.»[27]

---

26 Loc. cit. 62 (trad. p. 161).
27 Loc. cit. 434 (trad. p. 921).

Es preciso saltarse, en el marco de este ensayo, todo el proceso de traducción desde lenguaje teológico hasta nuestro individuo que piensa el propio tiempo a partir de 1807, y lo hace reconociendo toda la carga de pasado que contiene. «Su preservación», continúa Hegel, «por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia»: la serie de acontecimientos, en cada paso contingentes y azarosos, que han llevado hasta ese momento, «mientras que por el lado de su organización comprendida conceptualmente es la ciencia del saber que aparece»; esto es, la comprensión en conceptos, y ya en el pensamiento, entonces, de todo el presente.

> «Tomadas ambas conjuntamente, concluye Hegel, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo del cáliz de este reino de los espíritus le rebosa la espuma de su infinitud.»[28]

La historia concebida, la que comprende en conceptos todo el presente y lo que ha llevado hasta él, es el recuerdo y calvario donde, justamente, la conciencia se absuelve, «se quita de encima la apariencia de estar arrastrando algo de género extraño». Y gracias a ello, la autoconciencia, el espíritu que se sabe como espíritu, no es lo solitario sin vida. Es inevitablemente solitario en tanto que está absuelto, desprendido y finito-despedido. Pero no es lo solitario sin vida en tanto que se encarna del «cáliz del reino de los espíritus». Por eso, el yo pensante del final del saber absoluto, al que se le abre la historia contingente, pero organizada conceptualmente, no se disuelve en un gran nosotros colectivo, ni se sitúa a una distancia desde la contemplar sublimemente toda la historia pasada[29], sino que realiza esa contorsión doble (arriba y abajo) de separarse de la escalera en el acto de su pensar autoconsciente, y de plegarse a ella y sus peldaños: tiene que estar sin-tiempo en el tiempo.

Puede que la clave esté aquí en la expresión «solitario», que casi pasa desapercibida en las líneas finales de la *Phä.* Ya hemos visto más arriba cómo Hegel insistía en la soledad del pensar libre «sin nada por encima ni debajo de nosotros, sino que estamos en soledad a solas con nosotros». En verdad, Hegel, el pensador de la razón social y comunitaria, sabe mejor que nadie de la soledad del sujeto pensante. «La decisión de filosofar, dice en un bosquejo a su Lección inaugural en Berlín, se arroja puramente en el pensar (el pensar está a solas cabe sí mismo), se lanza a un océano sin límites donde han desaparecido todos los colores y puntos de apoyo, donde se han apagado todas las luces. [...] Pero es natural que al espíritu, en su estar a solas, *se le venga enci-*

---

[28] Ib. Es, como es notorio, el final del libro.

[29] Y esa contemplación desde fuera del tiempo sí se da a menudo como postura moderna hacia la historia, desde el paseante de los museos hasta un Burckardt que se ensueña con contemplar la historia desde fuera del tiempo. Cfr. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* Stuttgart, Kröner, 1998, p. 249 y ss.

*ma, por así decirlo, un horror (ein Grauen)*»[30] por no saber aún dónde va ni a dónde se llegará. Es casi imposible, ante este horror (que en alemán, es casi inevitablemente un horror gris: Grauen) del pensar que zarpa a un mar incierto y sin colores, no volver sobre la lechuza de Minerva que —en el mismo prólogo a la *Filosofía del Derecho*, y sólo unas líneas más debajo de las que hemos comentado sobre la filosofía como tiempo captado en pensamiento, sobre la libertad subjetiva que se preserva a quien sabe ver la razón como la «rosa en la cruz del presente»— levanta el vuelo al atardecer porque la filosofía, que siempre llega tarde, lo hace pintando su gris sobre gris «y entonces se ha hecho vieja una figura de la vida que, con el gris sobre gris, ya no puede rejuvenerse, sino sólo se puede conocer.»[31]

No es que la lechuza postrera desmienta la condensación de presente que es la filosofía. El pensamiento libre y solitario, que zarpa hacia el gris, abre. La lechuza, que levanta el vuelo en el gris, cierra, o en cierto modo clausura. Pero uno no desmiente a la otra. Es que para que el sujeto autónomo pueda pensar el propio tiempo y preservar su libertad subjetiva en él, debe hacer el doble movimiento contrario de sostener la escalera dentro de sí y despedirse de ella. Eso será, si es que es posible, la experiencia histórica que se reconcilia con el presente. Igual que uno sólo se reconcilia con su presente si es capaz de sostener constantemente un recuerdo que lo libere del pasado. A solas con los otros.

---

[30] En „Konzept der rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, en *Werke im 20 Bände,* loc. cit. vol. 9, pág. 416. La cita completa reza: *„Der Entschluß zu philosophieren wirft sich rein in Denken* (— das Denken ist einsam bei sich selbst), — er wirft sich *wie in einen uferlosen Ozean*; alle die bunten Farben, alle Stützpunkte sind verschwunden, alle sonstigen freundlichen Lichter sind ausgelöscht. Nur der *eine* Stern, der *innere Stern* des Geistes leuchtet; er ist der *Polarstern*. Aber es ist natürlich, daß den Geist in seinem Alleinsein mit sich *gleichsam ein Grauen befällt; man weiß noch nicht, wo es hinauswolle, wohin man hinkomme*. Unter dem, was verschwunden ist, befindet sich vieles, was man um allen Preis der Welt nicht aufgeben wollte, und in dieser Einsamkeit aber hat es sich noch *nicht wiederhergestellt*, und man ist ungewiß, ob es sich wiederfinde, wiedergeben werde.«

[31] *Philosophie des Rechts, loc. cit.*, p. 28.

# La temporalización de la razón: el pensamiento especulativo en el contexto de la evolución de la ciencia moderna[1]

Volker Rühle
Universidad de Hildesheim

Desde la perspectiva más corriente de la filosofía actual, parece que el pensar especulativo, al que se dedica este volumen, fuera ya definitivamente cosa del pasado, y que de confiársele alguna significación para hoy, o para el futuro, ello sería, como mucho, en algunos aspectos parciales.

En un lado del espectro, los diversos desmontajes, destrucciones y deconstrucciones críticos con la metafísica han convertido en algo del pasado cualquier pretensión que se pueda plantear de un conocimiento total e integrador; y en el otro lado, la investigación en Humanidades se ha ido instalando en el horizonte de la ciencia organizada y de la división del trabajo. Con sus planteamientos cada vez más especializados, los problemas metafísicos de la unidad sistemática de la experiencia y su fundamentación en la idea de lo absoluto, que eran motivo y desafío para la formación de los sistemas especulativos, ya sólo son reconocibles como residuos de una metafísica pretérita.

Con este telón de fondo, ¿es posible preguntar por el presente o el futuro de un pensar especulativo que tenga alguna salida? Sus pretensiones de ser un conocimiento «científico» o sistemático», a la vista de la evolución de la ciencia moderna, ¿siguen siendo actuales? ¿Puede esperarse de ellos alguna perspectiva de futuro? ¿O no se tratará hoy ya tan solo de separar retrospectivamente lo actual de lo inactual, lo utilizable de lo ya superado, a fin de salvar algunos conocimientos parciales de toda la estructura de una metafísica pasada?

Por muy plausibles que tales preguntas puedan parecer hoy a la luz de la práctica actual en la investigación, no dejan de resultar muy cuestionables e insatisfactorias desde la perspectiva filosófica. Pues la pregunta por la actualidad de formas de pensamiento ya pasadas somete de antemano el desarrollo de las humanidades, o de las ciencias del espíritu, a la jurisdicción de criterios de un horizonte de experiencia que sea actual cada vez, presuponiendo, explí-

---

[1] Traducción de Antonio Gómez Ramos.

cita o implícitamente, un modelo de progreso en el conocimiento según el cual el pasado se limita a ser un dominio de objetos a disposición de la mera historiografía. Así las cosas, entonces, la dimensión temporal del pasado aparece como un ámbito espacial de hechos históricos que quedan ya detrás de nosotros y al que la mirada actual, en cada caso, puede regresar cuando quiera, como tal dominio de objetos.

Este paradigma de una ciencia que se refiere a objetos está obligando cada vez más a la investigación en historia de la filosofía a adaptarse a un positivismo del texto para el que la condición de pasado de sus «objetos» historiográficos está siempre inscrita en sus planteamientos. Desde esta perspectiva, los problemas metafísicos y especulativos del pasado ya sólo pueden contemplarse, de antemano, como teorías referidas a objetos: «teorías» de lo absoluto, «teorías» del espíritu, del tiempo, de la vida, cuyos «objetos», a la luz de tal planteamiento, no muestran para nada la creativa, incluso revolucionaria pretensión, que en su tiempo tuvieron de hacer saltar el modelo de pensamiento de una teoría referida a objetos, así como «fluidificar», o «cancelar» la distinción que tal teoría hace entre sujeto y objeto.

Sin embargo, esta pretensión, que hoy se nos ha hecho tan extraña, alberga precisamente nuevos potenciales para el pensar en una época en que la distinción entre pensar y objeto se hace cada vez más cuestionable, también en la ciencia natural. La trasformación que hace Hegel de la conciencia natural, constituida sobre tal distinción, cuestiona ese modelo de pensamiento que, a partir de la metafísica clásica de cuño aristotélico, se fue desplegando en el pensamiento occidental. Pero está también en las formas de nuestro pensar cotidiano, y en la ciencia natural clásica, en el marco de las cuales hablamos cada vez de «experiencia». Esta conciencia natural define la situación fundamental del pensar conforme al modelo de «yo pienso algo»[2]. En este marco, el pensar se refiere a un ser substancial dado, que tiene consistencia dentro de sí, a la vez que se concibe el pensar mismo como algo, como un dato sustancial. El conocimiento se forma aquí ascendiendo por abstracción desde la multiplicidad de los datos particulares hacia determinaciones cada vez mas generales que nos representan el caos del mundo dado sensiblemente en el marco de conceptos lógicos universales como un orden cognoscible. A diferencia de ello, la matemática forma sus conceptos, no partiendo de una cosa individual dada, sino que piensa lo dado de antemano como una «función»: algo es lo que es sólo en conexión funcional con otra cosa que tiene efectos en virtud de leyes comprobables y que, por su parte, es efectuada: no como una cosa individual sustancial, sino como ejemplar de conexiones legales que se manifiestan en el comportamiento de las cosas individuales. Conforme a ello, el conocimiento se alcanza al generar, enlazando intelecciones en conexiones legales, a través de posiciones conceptuales abstractas por

[2] Günthe, G.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, tomo 1, Hamburgo, 1976.

medio de síntesis progresivas; conexiones que nunca se podrían alcanzar mirando a las cosas individuales (por ejemplo, la ley de caída de los graves como una función de la velocidad, la trayectoria y el tiempo). Con otras palabras, la certeza que se asegura matemáticamente no se apoya ya en la relación de conceptos abstractos y cosas naturales, sino en las relaciones legales que existen entre formaciones hipotéticas. Y el modo de aparecer de estas como algo sensible, considerado desde aquí, no es otra cosa que una imagen fugaz de nuestra capacidad de representación. Su ser efectivo, esto es, conforme a ley, lo tienen únicamente en la conexión funcional con otro ente, y esto quiere decir, e, última instancia, con el «todo» de lo dado. Algo es lo que es -según la transformación moderna de la forma clásica de conocimiento que llevaron a conciencia Kant y Fichte-, no en sí, sino únicamente en el horizonte de determinaciones universales del pensar.

Ernst Cassirer describía esta radical transformación del horizonte de experiencia que se nos aparece como «natural» como una transformación del «concepto de sustancia» del ser en su «concepto funcional»[3]. Esas transformaciones, que fueron muy hondas y de ningún modo han concluido todavía hoy, son, por así decirlo, el elemento en el que se ha constituido la idea moderna de «ciencia», y en el que todavía sigue transformándose. En cuanto emancipación del pensar respecto a un ser que se le pone previamente delante y respecto a una instancia trascendental de fundamentación, este desarrollo de la ciencia moderna sigue una lógica que puede describirse como temporalización: en cuanto génesis de una forma metodológica de pensamiento que se legitima pura e inmanentemente por su modo de proceder, y que está supeditada a reflexión y revisión constantes. Como también muestran los desarrollos más recientes en las ciencias naturales modernas, esta lógica de la temporalización cuestiona radicalmente el espacio de perspectiva tridimensional de la observación científica —y por ende, también, pone en cuestión la distinción, constitutiva de la «conciencia natural», entre pensar y ser. Pues, si la naturaleza, en sus dimensiones macroscópicas o microscópicas, no es un *ser* substancial u objetual, sino un *devenir*, entonces, lo que la ciencia «constata» como hechos naturales y sus leyes, depende de la perspectiva de la observación en cada caso, y está determinada por los conceptos que se tengan. Ahora bien, estos conceptos son también temporales: por eso, la observación científica, como es fama que decía Niels Bohr, no es una espectadora en el espectáculo de la naturaleza, sino que es una actora que monta activamente la escena y la configura.

Pero es más fácil constatar esto que pensarlo. Pues los problemas de un ser temporalizado y la transformación del espacio euclídeo en un continuo

---

[3] Cassirer, E.:*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, 1994; Rombach, H.: *Substanz,System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg/München, 1981.

espacio-temporal cuatridimensional puede formularse y calcularse con los recursos de un aparato clásico de conceptos, a saber, el matemático; pero no puede pensarse con él. Y, por otro lado, el ser concebido como naturaleza tampoco se deja disolver simplemente, sin dejar resto, en las construcciones científicas. Sin la presuposición de una naturaleza dada objtualmente se dissolveria el cáracter obligatorio de la experiencia en el caos de sensaciones variables y construcciones arbitrarias. De esta manera la relación entre subjeto y objeto, pensamiento y ser observable, constitutiva para la experiencia de la ciencia moderna, implica una coexistencia de dos opciones metafísicas irreductibles: una opción idealista y otra realista. Esa corresponde a la comprensión de que el ser objetivo de todo lo dado se funda en funciones conceptuales, fuera de las cuales no puede pensarse nada, ya que cada 'afuera' ya de antemano es un producto de una distinción o sea de determinaciones conceptuales. Pero a la vez la opción realista insiste en que el «ser natural» de ninguna manera puede reducirse sin resto a funciones conceptuales sino hace valer frente a ellos una obstinación propia al cual el pensamiento tiene que corresponder: obstinación que se manifiesta en los resultados de los experimentos y que en última instancia tiene que fundar la pretensión de conocimientos «verdaderas». Sin la opción idealista se perdería la unidad de la experiencia — y sin su pareja realista las categorías y conceptos de la ciencia estricta, que en la pureza de sus medidas y funciones [*Maßverhältnisse*] no puede mostrarse en la realidad, perdería su fundamento[4].

Pero, a la vez, las consecuencias implícitas de la temporalización del pensar y de la naturaleza trascienden este horizonte de representaciones. La coexistencia mas o menos pacífica de estas dos opciones en la ciencia mecánica clásica se muestra en el siglo XX de manera progresiva como una dialéctica de una mutua compenetración de constructivismo y realismo, que sustrae sucesivamente el fundamento de una clara distinción entre lo «natural» y lo «artificial». Pues una naturaleza que es fundamentalmente temporal ya no podemos concebirla, en sus dimensiones micro- y macroscópica, según lo intentaba aún Einstein, como un sistema cerrado que se regula según leyes universalmente válidas e intemporales. Si hemos de pensarla como un devenir de relaciones de fuerza y de campos de fuerza interactuando mutuamente, entonces, estamos tratando con procesos naturales *irreversibles* cuyo pasado y futuro se sustraen a todo cálculo. Y, entonces, toda observación de estos procesos es un momento activo en ellos, que modifica su curso. «Esto tiene como consecuencia», decía Werner Heisenberg, «que las leyes naturales que formulamos matemáticamente en la teoría cuántica no tratan ya de partículas elementales en sí, sino de nuestro conocimiento de las partículas elementales»[5]. Lo que podemos conocer como «naturaleza» en sus dimensiones microcósmicas nos lo encontramos ya solamente en el marco de sus

---

4 Cfr. Bachelard, G.: *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1934, cap. 1.

5 Heisenberg, W.: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo, 1955, p. 12.

interacciones con los diseños de los experimentos y con los aparatos de medida. Esta consecuencia es la que intenta asumir el premio Nobel de Química Ilya Prigogine con la fórmula de que la ciencia de hoy «adopta cada vez más la peculiar posición de un preguntar poético a la naturaleza —en el sentido etimológico de que el poeta es un hacedor, esto es, alguien que manipula e investiga activamente»[6]. Pero esa reducción de la poesía a la manipulación y la investigación da testimonio, una vez más, de las crecientes dificultades de las ciencias naturales para despedirse del modelo clásico de una naturaleza sustancialmente dada y accesible objetualmente.

Los problemas que surgen de pensar de nuevo la conexión de pensar y ser se plantean de manera más aguda cuando tratamos, no de la observación de procesos naturales físicos y químicos, sino de formas de vida orgánica. Ya Kant vio en la *Crítica del juicio* que los organismos vivos no pueden reducirse, en su automovimiento autónomo, a las formas categoriales de la experiencia referida a objetos. Es en el horizonte de esta intelección donde se mueve, entre tanto, la biología de hoy. La realidad de los procesos biológicos, como escribe el biólogo cognitivo Huberto Maturana, no es un dominio de objetos ya establecidos, sino que «viene determinada por las operaciones del observador. Las personas pueden hablar acerca de objetos, porque los objetos de los que hablan los producen precisamente por hablar de ellos»[7].

Las formas vivas se constituyen en contextos medioambientales modificables de manera impredecible, es decir: tienen una historia, a la que nosotros también pertenecemos y que alteramos cuando nos dirigimos a ellas como observadores. Con este giro, que rompe explícitamente con el substancialismo de una realidad que se da objetualmente, la ciencia moderna ha dado un paso más en dirección a lo que Prigogine, algo vagamente, denomina «un preguntar poéticamente a la naturaleza»: si queremos describir adecuadamente la naturaleza viva, no podemos atarla fijamente a conceptos abstractos, sino que tenemos, como dice Maturana, que encontrar un lenguaje que sea isomorfo al devenir natural en su automovimiento autónomo. Su concepto de «sistema autopoiético» plantea la pretensión de describir un sí-mismo libre como individuo autónomo sin reducirlo a las categorías de una observación externa. El sistema autopoiético designa una organización «circular», que se genera a sí misma y se conserva como una unidad, cuyos componentes producen precisamente la unidad viva que, por su parte, reproduce los componentes: unidad y pluralidad del organismo no se oponen como dos entidades, sino que se producen mutuamente una a otra.[8] Esta descripción constructiva es capaz, como escribe Maturana, «de generar en principio todos

[6] Prigogine, I./Stengers, I.: *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München, 1993, p. 290.

[7] Maturana, H.: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, Wiesbaden, 1985, p. 264.

[8] Ibid. p. 35.

fenómenos característicos para sistemas vivas»[9]. Una unidad autopoiética de este género lo es para la biología cognitiva también el conocimiento humano, o, dicho de modo materialista: el cerebro humano. Para un sistema como este, indivisible y cerrado dentro de sí, no puede haber ningún mundo externo que no estuviera ya constituido por una perspectiva interior como su exterior específico: el sí-mismo vivo constituye su «exterior» en tanto que reduce y elabora la complejidad de la realidad a la medida de su autoconservación.

Sin embargo, esta descripción materialista de un sí-mismo cognoscente y de la constitución de su entorno suscita nuevos problemas que nos llevan al campo de las fundamentaciones filosóficas. Pues la descripción de condiciones de conocimiento subjetivas —la unidad autorreferencial de la autopoiesis— no puede derivarse en modo alguno, según Kant, de la observación empírica de los procesos orgánicos: antes bien, el concepto de unidad del sí-mismo cognoscente está a la base de la observación empírica como su condición de posibilidad. E, igualmente, tampoco se puede describir el conocimiento que logra alcanzar un ser vivo desde la perspectiva de la observación empírica; la cual, más bien, tiene que reivindicar ya siempre ese conocimiento. En suma: lo que la biología cognitiva describe como unidad autorreferida y cerrada de un sistema vivo no es algo que se pueda alcanzar con los recursos de la observación empírica, sino que se debe únicamente a una posición tética del científico que observa, sobre cuya posibilidad él ya no puede rendirse cuentas a sí mismo. Sólo por ese olvido Maturana puede borrar la frontera entre la «producción», o sea constitución de objetos y el mero «hablar de ellos». Con esa confusión obtiene subrepticiamente para los resultados de la mera observación empírica el estado trascendental de condiciones básicas de la experiencia. De esta manera la autonomía del organismo que para Kant había confrontado la razón teórica con sus límites puede traducirse sin resto y sin resistencia alguna en los conceptos del conocimiento constructivista: «En la biología moderna», escribe la bióloga y teórica de la cultura Donna Haraway, «puede leerse en disciplinas como la genética molecular, la ecología, la teoría sociobiológica dela evolución o la inmunología la traducción de todo el mundo en un problema de codificación. Lo que antes se consideraba como organismo, es hoy un problema de la codificación genética y del acceso a la información. La biotecnología es sin más una grafotecnología que no puede eliminarse ya de la praxis de la investigación. Lo que quedan son componentes bióticos, esto es, una clase especial de sistemas de elaboración de la información»[10].

La consecuencia que acabo de bosquejar muestra que los procesos en los que la ciencia moderna se desarrolla desde el pensar substancial al funcional

---

[9] Ibid. p. 141.

[10] Tomo la cita de Gransee, C.: «Grenz-Bestimmungen. Erkenntniskritische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway«, en: Gudrun Axeli-Knapp, *Kurskorrekturen*, Opladen, 2002, 145.

tienen implicaciones filosóficas que nos obligan a sobrepasar el horizonte de la observación empírica de una naturaleza dada. En este horizonte se queda también fijado, en el fondo, el constructivismo radical de la biología cognitiva: frente a su pretensión de superar el modelo cogntivo del »yo pienso algo» con su diferenciación entre *res* extensa y *res* cogitans, su tesis de la dependencia del sujeto del conocimiento delata la propia dependencia del modelo epistemológico clásico de sujeto-objeto. Al hacer del polo del sujeto algo absoluto, y reivindicar que ha disuelto el lado del objeto en una pura construcción, no hace más que extraer la consecuencia más extrema del reduccionismo en el que desde el comienzo se inscribe este modelo. A la luz de esta exigencia, el intento fichteano de radicalizar la fundamentación trascendental del conocimiento científico aparece a una nueva luz. Pues allí se trata de no concebir más la distinción clásica entre pensar y ser como, por así decirlo, condición «natural» del conocimiento, sino de retrotraerse a una facultad creativa del pensamiento para generar esa distinción. El pensar y su facultad de constitución de ser, entonces, deja de poder captarse según el modelo de una determinación ontológica, como ocurre en la teoría clásica del conocimiento. Antes bien, cada determinación y distinción de algo está ya presupuesta como «algo vivo y activo que genera conocimiento desde sí mismo»[11]. El radical intento de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte para transformar la forma clásica del pensamiento —«yo pienso algo»—, radicaliza la consecuencia moderna de una fundamentación autónoma e inmanente del conocimiento científico; de ese modo, él va un paso más allá que el concepto constructivista de un sistema autopoiético. Pero tampoco concluye este desarrollo, sino que suscita nuevos problemas que hoy se nos plantean en forma más aguda.

Esto se hace contundentemente claro por una consecuencia a la que va a parar Fichte, presionado por la acusación de nihilismo que Jacobi lanzaba contra su filosofía: pues, si una razón pura y autorreferencial no reconoce ya en sus objetos un ser substancial, sino sus propias realizaciones constructivas, ¿no tendría entonces, por fuerza, que disolver cualquier ser que tocase? Pero, ¿cómo va entonces a preservar su propia identidad en cuanto «sí-misma»? Fichte describe la consecuencia de la asimilación del ser substancial al saber puro con palabras que hoy nos suenan prácticamente como contemporáneas: «No existe nada duradero, ni fuera ni dentro de mí, sino tan sólo un incesante cambio. No sé de ningún ser, ni tampoco del mío propio. No existe ningún ser. – *Yo mismo* ni sé absolutamente nada, ni existo. Existen *imágenes*: ellas son lo único que hay y saben de sí al modo de las imágenes: – imágenes que transitan sin que algo exista sobre lo que transiten: se encadenan imágenes mediante imágenes, imágenes sin nada construido sobre ellas, sin significado ni finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; sí, yo mismo no soy esto, sino tan sólo una imagen confusa de las imágenes. – Toda realidad se

---

[11] Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, en: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), Hamburgo, 1984, p. 34.

convierte en un sueño maravilloso sin una vida con la que soñar, y sin un espíritu que sueñe; en un sueño, que pende de sí mismo en un sueño»[12].

Tal como aquí se muestra, la consecuencia funcionalista —la transformación del ser substancial en la conexión funcional de la facultad humana de la razón— tiene un doble fondo. *Por un lado*, libera al ser de los presupuestos del pensar clásico de la substancia, presupuestos que nadie ha penetrado (o son inconscientes), y abre la posibilidad de fundamentar la verdad, no a partir de posiciones dogmáticas, sino de la transparencia de operaciones de conocimiento racionales. *Por otro lado*, el «ingreso del pensar dentro de sí mismo» desemboca en la autorreferencialidad «absoluta», liberada de cualquier vínculo, de una razón pura que ya sólo puede reconocer el mundo externo cono resultado de sus propias posiciones. Sobre este trasfondo, Jacobi había mostrado, en su *Sendschreiben an Fichte*, que la idea de una forma de razón fundada científica e inmanentemente tenía consecuencias nihilistas: en cuanto ciencia pura, la razón, según Jacobi, «tiene que ser un proceso químico por el cual todo lo que haya fuera de ella se transforma en la nada, dejándola sólo a ella — un espíritu tan puro que, en su pureza, ni siquiera él mismo puede *ser*, sino que sólo puede producirlo todo; pero esto, a su vez, en una pureza tal que ello tampoco puede *ser*, sino que sólo puede ser intuido (o contemplado) como lo que se da (*vorhanden*) en el producir del espíritu: el conjunto de todo es un mero hecho-hecho»[13].

La salida que se buscó Fichte a este dilema no es nada convincente a la luz de los desarrollos actuales —aunque la separación fáctica entre conocimiento filosófico y racionalidad científica parezca darle hoy la razón—. Esa salida consistía en separar la reflexión transcendental pura, por un lado, y el pensar sustancial de la praxis empírica científica, por otro: la autorreflexión filosófica y la praxis científica son, entonces, dos posiciones o puntos de vista diferentes. Ciertamente, Fichte parte de que ambas «series» o planos de conocimiento se acercan una a otro en un progreso infinito de avances científicos[14]: la unidad de pensar y ser, que la filosofía reconoce como necesaria, debe realizarse en el curso de la asimilación científica del ser objetivo y extraño. Pero esta salida incurre en la problemática nihilista de una razón autorreferencial. Pues, por un lado, la idea de un progreso infinito no es más que otra manera de expresar el encuentro, que nunca tiene lugar, entre ambas posiciones. Y por otro lado, la distinción jerárquica de Fichte entre las posiciones de la filosofía pura y de la vida histórica rebaja la pretensión de verdad del «yo absoluto» fácticamente a momento de una distinción, esto es la relativiza y,

---

12 Fichte. F.G.: *Die Bestimmung des Menschen*, Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt ,1962 ss, 1.6, p. 251.

13 Jacobi, F.H.: *Sendschreiben an Fichte*, en: W. Jaeschke (ed.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, vol. 2.1, p. 10.

14 Fichte, J.G.:, loc. cit. p. 34 s.

en el fondo y contra su intención explícita, sigue pensando la verdad, el «yo absoluto» como momento de una distinción básica que niega en el fondo su pretensión absoluta.

Hegel expresa este hallazgo de la siguiente manera: «En cuanto la especulación [fichteana, V.R.] sale del concepto que ella establece por sí misma, y se constituye en sistema, se abandona a sí misma y a su principio, sin retornar a él»[15]. Dicho con otras palabras, la presupuesta unidad del conocimiento científico en la facultad constructiva del yo absoluto, con su fáctico despliegue histórico, se pierde en un caos nihilista de construcciones desligadas, que se relativizan unas a otras. La unidad que Fichte postula de concepto y realidad ya sólo significa fácticamente, entonces, que la construcción y la realidad se mezclan hasta el punto de no poder distinguirse, y nosotros ya no podemos distinguir entre la realidad construida y la realidad de las meras construcciones.

La crítica de Hegel a Fichte apunta a que la distinción que este hace entre la pura razón autorreferencial y la praxis de las experiencias científicas divide por la mitad ambas dimensiones de la experiencia. Por un lado, reduce la reflexión filosófica a la pura observación de experiencias del mundo de la vida, desatendiendo que, en cuanto «abstracción», se sale, por así decirlo, de tales experiencias. Y, por otro lado, esta diferenciación limita la experiencia del mundo de la vida al trato práctico con objetos presupuestos, subestimando su propia capacidad para transcender este horizonte empírico de experiencias.

Sin duda alguna, es imposible escapar la intelección que Fichte tuvo del horizonte del pensar moderno: «fuera» de la facultad creadora del yo, no puede haber ninguna instancia que lo presuponga dogmáticamente, ni tampoco ningún ser independiente del pensar: pues todo fuera se basa ya una distinción, y eso quiere decir, se basa en una acto de poner por parte del yo. Pues la *auto*rreferencia, como tal, por su parte, está ya siempre condicionada por la alteridad: no es posible pensarla fuera de un mundo y de un devenir histórico. Ciertamente, toda representación de un mundo *externo* está condicionada por la facultad de distinguir (o diferenciar); pero toda diferenciación entre un mundo interno y un mundo externo, por su parte, es un proceso histórico, cuyas líneas fronterizas son variables. Un yo que diferencia de sí a un no-yo, se diferencia, entonces, no sólo de un dominio de objetos al que pone como lo otro de sí. Pues todo poner algo, a la vez, se diferencia desde siempre, *de modo inconsciente para él*, de las otras diferenciaciones, y de otros modos de hacerlas: es decir, es un momento de una totalidad de relaciones consigo mismo y con el mundo, las cuales son históricas y variables, y en las que él se constituye y se modifica como sujeto. Y este devenir temporal, constitutivo para un sí-mismo y para sus relaciones con el mundo, no puede ya

---

15 Hegel, G.W.J.: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, trad. por C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, p. 6.

reducirse a un poner del yo, o a un ámbito de objetualidad observable, sino que es el elemento en el cual se da y se diferencia esta distinción históricamente. Pues, igual que no podemos observar un ser independientemente de las construcciones que logre hacer nuestra razón, tampoco puede pensarse un yo racional fuera de un mundo histórico. Ambos lados son constitutivos uno para otro. Por eso, en su crítica a Fichte, Hegel habla de una relación de implicación mutua entre el mundo del sí-mismo y el sí-mismo en el mundo: un devenir y «pasar» mutuo de ambos, en el que su respectiva identidad se constituye, y se modifica históricamente.

Esta reflexión nos insta a pensar de nuevo, con mayor insistencia, la conexión constitutiva entre sujeto y objeto, entre mismidad y alteridad. Si, por un lado, el yo pensante sólo es un *sí-mismo* en el contexto de la totalidad de sus referencias históricas de exclusión e inclusión, por otro lado, su mundo de objetos incluye también un devenir infinito, una totalidad de transformaciones históricas que los han producido. Ambos, sujeto y objeto, se constituyen en una totalidad de referencias de inclusión y exclusión que no se agotan en ninguna objetualización por medio de las categorías de la observación científica, sino que inciden retroactivamente sobre ellas: ambos lados, el sujeto y el objeto, son momentos de un inagotable mundo histórico de referencias en el que cada momento obtiene su identidad únicamente en conexión con todos los demás[16]: «Con ello, el sujeto es un sujeto-objeto subjetivo, y el objeto, un sujeto-objeto objetivo, y, como a partir de aquí cada uno de los opuestos es, en razón de la dualidad puesta, un opuesto a sí mismo y la partición va hasta lo infinito, cada parte del sujeto y cada parte del objeto están ellas mismas en lo absoluto; cada conocimiento es una verdad como cada grano de polvo es una organización»[17].

Esta consecuencia sigue exactamente aquella lógica que, con Cassirer, hemos caracterizado como transformación del concepto de sustancia en el concepto de función: el mundo deja de ser algo substancial dado que se opone a un pensar puro, sino que es un devenir: una conexión temporal de referencias que se modifican incesantemente. En el torbellino de este desarrollo, también la moderna ciencia natural llega a la conclusión de que la física no debe hablar ya de objetos substanciales, sino de «entidades, las cuales se constituyen por su irreversible interacción con el mundo.» «La física de hoy», escribe Ilya Prigogine, «ha reconocido, en efecto, la necesidad de ver tanto la diferencia como la dependencia mutua de las entidades y relaciones. Reconoce, además, que para poder hablar de una efectiva interacción, la «esencia» de las cosas mutuamente relacionadas tiene que brotar de sus relaciones, y a

---

[16] Hasta esta consecuencia ha llegado también la ciencia natural de hoy: «No hay en la naturaleza ningún elemento que sea un fundamento estable de relaciones variables, y cada elemento recibe su identidad de sus relaciones con todos los demás.« Prigogine/Stengers, op. cit. p. 103.

[17] Hegel, G.W.J.: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, loc. cit. p. 115.

la vez, las relaciones tienen que brotar de la esencia de las cosas.» Con otras palabras, en este mundo cuatridimensional, no se puede pensar ningún «todo» de relaciones como un objeto, ningún universal que se pudiera desprender de los momentos relacionados y se pensara como algo dado. La totalidad de todas las relaciones sólo es pensable como un devenir que, en cada uno de sus momentos, se adensa en su completud, se realiza efectivamente y se modifica. Esta consecuencia transforma la consistencia sustancial en sí de un ser dado en la funcionalidad de sus determinaciones cambiantes como otros momentos. Visto desde aquí, una forma viva, esto es, una forma en devenir, tampoco se puede reducir como lo hace la biología cognitiva a una autorreferencialidad autológica cerrada que se pudiera concebir según el modelo de la diferencia entre el sí-mismo y el mundo. Una forma de vida es individual e indivisible, no como «momento» de un «todo» que se pudiera pensar independientemente de ella, sino como realización efectiva y diferenciación temporal de este todo, que ella expresa a su modo. Schelling tomó esta idea de Leibniz cuando escribió que «lo que ha *sido* una vez en la historia, está, y estará conectado también, y efectivamente, con la conciencia individual de cada uno, y no sólo de manera inmediata, sino, más bien, a través de infinitos eslabones intermedios, de tal manera que si se pudiera hacer patente uno de esos miembros intermedios, se haría manifiesto que, para componer esta conciencia, es necesario el pasado *entero*»[18].

No debemos y imaginarnos ese «pasado entero» en el presente como un espacio de cosas dadas que la conciencia presente tuviera detrás suya y pudiera reconstruir sucesivamente como su historia. Pues lo que, por utilizar la expresión de Schelling, «compone» una conciencia es, más bien, un devenir que se va actualizando en el campo de tensiones de las relaciones de inclusión y exclusión, y que constituyen una conciencia individual. La totalidad de todo lo que una conciencia en tanto *autor*referencia excluye al diferenciar de sí un mundo objetual, permanece efectiva en los estratos más profundos de su relación consciente consigo misma y con el mundo, le impide encerrarse autorreferencialmente dentro de sí misma y le impone incesantemente modificar sus diferenciaciones entre el mundo "externo" e "interno"». En este sentido, un sí-mismo vivo, en tanto que ser fundamentalmente histórico, es cualquier cosa menos un organismo «cerrado y autopoiético», sino que está de modo fundamental abierto a modificaciones y relaciones. A esta efectividad histórica de lo excluido en el sí-mismo y a espaldas de de lo que se le hace consciente como objeto, Hegel lo llama «el portentoso poder de lo negativo» [19]. En el fondo, esta formulación no designa sino el operar del tiempo de la muerte en

---

[18] Schelling, F.W.J.: *System des transzendentalen Idealismus*, Nachdruck Darmstadt, 1990, 1.3, 591. (Trad. de Virginia Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2005).

[19] Hegel, GWF., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1988, p. 27 (Trad. de Antonio Gómez Ramos, *Fenomenología del espíritu*, ed. Bilingüe, Madrid, Abada, p. 91).

una forma de vida: «Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser-arrancado es su muerte»[20].

Al introducir la muerte en el devenir de una forma de vida entra en juego una dimensión temporal que ya no se puede calcular, ni de la que se puede hablar, como perspectiva del observador como dato objetual. Hegel la denomina «negatividad absoluta», y la consecuencia en la que desarrolla este concepto nos insta a captar otra vez, de un modo nuevo, el concepto de «absoluto»: lo «absoluto», que, desde la perspectiva de la conciencia natural, nos aparece como un ser transcendente, y que en el horizonte de la autorreflexión transcendental se presenta como una facultad creativa de la posición y diferenciación de determinaciones ontológicas, esto absoluto lo tenemos ahora que pensar como una relación constitutiva de esta facultad de la razón respecto a su otro, es decir: respecto a su impotencia, su «infacultad» (*Unvermögen)* , o su muerte.

Con esta consecuencia, el concepto de la experiencia se abre paso e irrumpe más allá de la línea límite que Kant y Fichte trazaron para la experiencia fundamentada científicamente: se hace, pues, «especulativo». La experiencia, que desde Kant y Fichte hasta la ciencia moderna, se limita al espacio de perspectiva de una conciencia autorreferencial, cerrada y referida a objetos observables, queda ahora, por así decirlo, «arrancada fuera de sí», y desplazada al espacio-tiempo cuatridimensional del devenir temporal.

A la luz de esto, un problema fundamental ante el que Hegel nos pone en la *Fenomenología del espíritu* puede condensarse en esta pregunta: ¿Qué significa experiencia, si no la concebimos ya como espacio de perspectiva en el que el ser se nos da objetualmente, sino que tenemos que concebirla como momento de un devenir que abre y modifica de manera incalculable nuestras relaciones con nosotros mismos y con el mundo? ¿Y qué significa experiencia, si su devenir ya no deja limitar a progresos calculables, sino que, en cuanto modificación incalculable, se hace «absoluta» y se orienta contra las intenciones de nuestra «conciencia natural»?

Si estas preguntas se plantean, no sólo con vistas a los textos transmitidos, sino siendo conscientes de los radicales cambios que han tenido lugar en nuestro horizonte de experiencias, se abren entonces nuevas perspectivas para ambos lados: para nuestra comprensión corriente de «ciencia», adiestrada en las ciencias naturales y para la metafísica especulativa, que, a la sombra de su comprensión científica y reduccionista, se había hundido en el pasado. Para concluir, quiero bosquejar esta tesis, siquiera sea brevemente, con la vista puesta en la experiencia hegeliana de la conciencia referida a objetos.

Una conciencia que no sólo acepta fácticamente, de modo inmediato, el ser, sino que ha llegado a una intelección de su propio papel constitutivo en la constitución del ser, una conciencia tal sabe, dice Hegel, de la diferencia

---

[20] Ibid. 57 (trad. p. 151).

que hay entre el ser substancial del objeto y su *saber*[21]. Esta diferencia, que para nosotros, en el horizonte de la historia moderna del espíritu, ha llegado a ser «conciencia natural», está al comienzo de la formación de la idea moderna de ciencia. Ahora bien, la experiencia ya no puede edificarse sobre un acceso inmediato a sus objetos, sino que está supeditada a la construcción de hipótesis y experimentos, que la fuerzan a establecer incesantemente diferencias en su saber. La conciencia natural experimenta estas diferenciaciones y modificaciones de su saber como un acercamiento progresivo al ser substancial del objeto. Pero, a la vez, sabe que este objeto sólo es ob-jeto en el horizonte de una construcción previa, esto es, como momento del saber. Esta intelección implica, empero, la consecuencia de que con la modificación del saber se modifica también el objeto mismo: así, con la concepción substancialista de la física clásica también se modifica el objeto naturaleza: cambia del «ser al devenir»[22], y la ciencia moderna concibe en estas modificaciones también que su experiencia no puede ya entenderse como aproximación del saber a un mundo dado de objetos, sino que comporta una modificación radical de la relación —consigo mismo y con el mundo[23]. Como se ve, por ejemplo, en el constructivismo de la biología cognitiva, la ciencia ya ha dado respuesta a esta modificación —hasta tal punto que la frontera entre la investigación científica y la producción poética empieza a hacerse porosa. Pero también hemos visto que este nuevo constructivismo sigue siendo ambiguo y oscila entre el pensamiento de la substancia y el pensamiento funcional, a fin de preservar la racionalidad de la razón observante.

También sobre esta ambigüedad arroja luz el trabajo hegeliano, cuando escribe, acerca del devenir de esta experiencia, que: «La conciencia sabe *algo;* este objeto es la esencia o lo *en sí,* pero también es lo *en sí* para la conciencia; y así hace entrada la ambigüedad de esto verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el primer *en sí*, y luego, *el ser para ella de este en sí*»[24].

La consecuencia que extrae Hegel es que si, en la modificación del saber científico, se alteran tanto el objeto como también el saber, entonces, no sólo nos las habemos con una renovación progresiva del saber y del objeto, la cual dejase intacto el papel observador de la razón frente al mundo. Pues, si el saber y el objeto, la substancia y el sujeto, se condicionan e implican mutuamente, entonces, lo que se altera de hecho es el horizonte completo de la relación consigo mismo y con el mundo habida hasta ahora. Lo que tenemos, dice Hegel, es una «inversión de la conciencia»[25], en la cual, no sólo se modi-

---

[21] Ibid. p. 60 (trad. p. 157).

[22] Prigogine, I.: *Vom Sein zum Werden, Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*, München Zürich 1992.

[23] Cfr. Prigogine/Stengers, op. cit.

[24] Hegel, G.W.F.: op. cit. p. 60 (trad. p. 157).

[25] Ibid. p. 61 (trad. p. 159).

fica la relación clásica del sí-mismo y el mundo, del pensar y la naturaleza, sino también los conceptos con los cuales las habíamos pensado hasta ahora en el horizonte de la distinción clásica.

Ahora, la modificación no es lo que se podría seguir en el espacio de perspectiva de la observación externa. La modificación se hace «absoluta», esto es, autónoma frente a las intenciones de un sujeto que se pudiera mantener idéntico en ella y que pudiera concebir la modificación como «progreso». Al igual que la muerte, esta dimensión absoluta de la modificación temporal saca fuera de sí a una relación consigo mismo y con el mundo que se había vuelto natural, y el transcurso de este movimiento no se puede calcular ya desde el punto de vista presente de esta conciencia.

Lo que la conciencia natural experimenta como un «objeto» atómico, hacia el que dirige sus intenciones subjetivas, se le hace consciente, en una «inversión» de su perspectiva, como un devenir, una vida propia constituida históricamente, que pone en cuestión los presupuestos de la observación subjetiva. En la cuarta dimensión del tiempo, el «objeto» histórico —de modo análogo al objeto natural de la física moderna— no es una unidad atómica, sino un campo de tensiones constituido por fuerzas temporales: o sea, un devenir. El objeto histórico está cargado, por así decirlo, de modificaciones históricas que siguen actuando sobre él y ponen en cuestión nuestras perspectivas objetuales. Por eso, al final de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel puede escribir que el «contenido» de la ciencia especulativa no es ya un objeto que se presente a la luz de categorías observacionales puestas de antemano, sino que adopta, por su parte, «la forma del sí mismo»[26]. Lo que observamos como un objeto, abre de pronto los ojos, por así decirlo, en el despliegue de sus implicaciones históricas, nos recuerda que hemos olvidado algo limitándolo a nuestra perspectiva y obliga al ángulo de su observación como objeto a repensar sus distinciones previas.

Al no concebir ya la modificación desde una posición del observador puesta de antemano, sino como un devenir que también engloba los presupuestos de su observación, y los modifica, el «automovimiento del concepto» hegeliano va un paso esencial más allá de la construcción de una «máquina autopoiética» con la que la biología congitiva pretende describir el devenir de una forma de vida. A fin de medir el potencial y la fuerza aún activa que alberga la transformación hegeliana de la conciencia natural para la temporalización de la idea moderna de ciencia, tendríamos, sin embargo, que despedirnos primero, por una vez, de los acostumbrados *topoi* con los que se considera la historia de la filosofía. Y luego —pero sólo luego— tendríamos que preguntarnos hasta qué punto la conceptualidad hegeliana misma ha hecho justicia a la apertura de esta consecuencia especulativa. ¿Cómo se relaciona, según Hegel, el pensamiento de un «sistema» que engloba enciclopédicamente todas las formas del saber contemporáneo con las laberínticas rami-

---

26 Hegel, G.W.J.:, op. cit. p. 422 (trad. p. 897).

ficaciones de las formas modernas de ciencia? ¿Y qué potenciales guarda esta idea de una modificación concebida «sistemáticamente» para el problema de la unidad y la conexión de formas de saber que tienden a divergir?

Pero tales cuestiones no pueden plantearse adecuadamente mientras se reduzca el «sistema» especulativo, en el horizonte de un paradigma demediado de «ciencia», a los logros constructivos de una intención referida a un objeto por parte del autor Hegel: conceptos filosóficos como «lo absoluto», «espíritu» o «sistema» no son nunca, y Hegel lo sabía bien, simples palabras para designar objetos, sino movimientos cargados históricamente: reformulaciones de conceptos tradicionales e invenciones creativas de nuevos contenidos semánticos. Como tales, le abren al problema un nuevo lenguaje que atraviesa como un hilo los laberintos de la historia moderna del espíritu: el problema de la temporalización del pensar, que se hace valer en los conceptos temporales de la moderna ciencia natural, pero que de ningún modo puede reducirse a ellos.

# Juicio sin final. Acotaciones a las lecturas románticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin

Antonio Valdecantos
Universidad Carlos III de Madrid

## 1.

Que entre el momento presente y los de 1918 y 1919, en que salieron a la luz, respectivamente, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, de Walter Benjamin, y *Romanticismo político*, de Carl Schmitt, haya una distancia cronológica muy semejante a la que separaba a uno y otro libro de sus objetos de estudio constituye un dato hasta cierto punto provocativo, no sólo por lo que tiene de indicio de vejez del propio tiempo (en efecto, a Benjamin y a Schmitt se los suele hacer pertenecer, con razón o sin ella, a la escena del presente), sino, sobre todo, por algo que quizá guarde una relación estrecha con la cosa misma de que ambos textos se ocupan o que ambos inventan. El asunto podría presentarse como sigue. No parece que quien se acerque hoy día a los Schlegel, a Novalis, a Gentz o a Adam Müller acometa la lectura de ninguno de estos autores con la expectativa de verse directamente interpelado en relación con apenas ningún asunto de los que requieren alguna clase de pronunciamiento o de juicio, algo que quizá sí ocurra en el caso de Benjamin y que sin duda ninguna sucede en el de Schmitt, dos autores cuya lectura adopta de ordinario la forma del camino hacia una decisión. El lector de Schmitt, en efecto, arrastrado quizá sin querer por lo leído, raramente se sustraerá al impulso de decidir sobre su bondad o maldad, en un juicio que de ordinario suele ser severo y en muchas ocasiones es extremo. Eso no significa, desde luego, que falten lectores cuya complexión favorezca los placeres de la ambigüedad y les haga gozar en Schmitt, de manera cuasiestética, de virtudes a las que se darán los nombres de la lucidez, el vigor, el apasionado arrebato, la entrega a las cosas mismas o, en los casos más frívolos, una riqueza de referencias muy atractiva para el consumidor cultural. Nada muy distinto les sucede a los lectores de Benjamin, quienes a menudo huirán despavoridos ante las exigencias de todo tipo que se les plantean y que difícilmente podrán evitar la impresión de que aquello fue escrito para personas más inteligentes y, sobre todo, menos encenagadas e impuras, aunque, como en el caso de

Schmitt, la posibilidad de una lectura esteticista esté abierta para cualquiera y acabe imponiéndose, por motivos fáciles de comprender, en la mayor parte de las ocasiones. Tanto Schmitt como Benjamin son azote de lectores y martillo de tibios, aunque la cultura contemporánea los cobije apaciblemente en la categoría de eso que el hombre fino y virtuoso llama, poniendo cara de sensibilidad y de bondad al mismo tiempo, «autores que son fascinantes, aunque no se puedan compartir sus conclusiones». Cabría decir que lo peor que Benjamin y Schmitt podrían imaginar es dejar indiferentes a sus lectores, pero es preciso añadir que la indiferencia feliz del consumidor cultural resulta muchas veces precisamente del placer banal producido por la contemplación de alguien empeñado en no dejar indiferente a nadie.

En caso de que sea cierto todo lo anterior, convendría hacerse alguna pregunta, quizás no del todo cómoda, sobre la cuestión de si en efecto Benjamin y Schmitt son contemporáneos o no de sus lectores actuales, y sobre la de cómo debe tomarse esa contemporaneidad (o su ausencia) por comparación con la que uno y otro tenían o no (o tienen o no) con los autores románticos y protorrománticos objeto de su estudio en 1918 y 1919 y con la que nosotros tendríamos o no con éstos. La manera más sencilla y natural de responder a estas cuestiones es que «nosotros» (quienquiera que se esconda detrás de ese pronombre) nos sentimos inevitablemente interpelados por Benjamin y Schmitt (y a veces con violencia), de manera que no nos queda más remedio que tenernos por contemporáneos suyos, a veces con más cercanía que la de nuestros compañeros de edad. Este juicio puede proseguirse sin mucho quebranto añadiendo que en rigor Schmitt y Benjamin también se consideraban habitantes del mismo mundo que los románticos, como lo prueba la necesidad de desenmascararlos y desacreditarlos en el primer caso y la consciencia, en el segundo, de lo ineludible de una «exposición», sistemática y no meramente histórica, del concepto de crítica. Se desprendería enseguida la conclusión, paradójica sólo en apariencia, de que no siempre los contemporáneos de nuestros contemporáneos lo son también en relación con nosotros, o se desprendería, por lo menos, si se advirtiese, como seguramente ocurre, que la capacidad interpeladora de Novalis, de Friedrich Schlegel, de Gentz o de Adam Müller está lo bastante disminuida o transfigurada para no poder situar a ninguno de estos autores en un tiempo que podamos tomar seriamente como el nuestro.

Pero lo anterior se funda en presuposiciones demasiado discutibles. La munición más destructiva de la artillería conceptual de Schmitt es sin duda la que obliga a ver en los románticos a una suerte de maquinaria capaz de convertir a cualquier contenido dado (de no importa qué tipo) en material para una conversación inacabable o para una novela infinita, con la notoria característica de que lo que para los románticos era un ejercicio de salvación (que elevaba a prácticamente cualquier objeto a la condición de obra de arte) es para su desenmascarador la mayor de las condenas, al igualarlo todo en una romantización indiferenciada que constituye la expresión más perfecta de la renuncia a la decisión. Schmitt creía tener la obligación de tomar deci-

siones frente al romanticismo, y muchos de nuestros contemporáneos creen tener obligaciones semejantes para con Schmitt, aunque no para con su objeto de estudio de 1919, que no constituirá materia de decisión ni de juicio, sino quizás de algo parecido a lo que, según Schmitt, los propios románticos hacían con cualquier objeto y con los del pasado de manera característica, es decir, una suerte de relato que forme parte del gran libro de la cultura o del espíritu, como si, a semejanza de lo que creía Schlegel sobre el conjunto de todos los poemas de la antigüedad (esto es, que son «un indivisible y acabado poema único»[1]), cada autor y cada texto fueran un trozo de la novela que el lector soberano se complace en esbozar para organizar el pasado cultural. Es más que probable que la actualidad del romanticismo posea un formato semejante a ése, es decir, que el romanticismo sea en sí mismo un objeto de romantización, como lo son todos los documentos de cultura atesorados por quienes están al servicio del moderno consumidor de exquisitez, alguien a quien se le ha enseñado que en sus gustos y lecturas es soberano (y también que forma parte del soberano político colectivo) al mismo tiempo que se le ha puesto ante la vista el vaciamiento completo de cualquier soberanía efectiva: la ilusión de ser señor del patrimonio cultural es, a fin de cuentas, un sucedáneo útil de la soberanía de verdad, transferida a una red deslocalizada de señores económicos y tecnológicos y de modos automatizados de gobernanza. Lo anterior suele abreviarse eficazmente señalando que, si a algo le ha ocurrido eso, entonces eso se ha convertido en objeto cultural, y se diría que el romanticismo es un miembro destacadísimo de esa categoría. Pero lo que debería concluirse entonces es algo que no termina de encajar con lo que hace un momento afirmábamos. Resultaría que los románticos (distintamente a Benjamin y a Schmitt) no forman parte de nuestro propio tiempo porque se nos ofrecen en sí mismos romantizados o como un objeto de romantización (o, si se quiere abreviar así, como objetos culturales), de manera que la señal que distingue a autores y textos del tiempo presente de aquéllos que no lo son residirá precisamente en la resistencia que opone lo presente o contemporáneo a convertirse en una página de prosa novelesca. Esta tesis es, sin embargo, dificilísima de aceptar, y lo es por motivos que deberían servir de aviso sobre la índole quizá plenamente romántica de las construcciones de pasado y presente a que los contemporáneos hemos llegado a acostumbrarnos. Porque lo que acaso ocurra, y con intensidad y frecuencia crecientes, es que pasado y presente (y, lo que es más, también un futuro del que se tiende a creer que se conoce lo esencial) están igualados en su capacidad de propor-

[1] *Jugendschriften*, II, 358, cit. en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, traducción de J. F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Barcelona, 1989 (en adelante *CCA*), p. 89 (*BKDR*, p. 90). Las citas se harán con arreglo a esta traducción y se añadirá la página que corresponda (con la sigla *BKDR*) de la edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I — 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991.

cionar documentos de cultura u objetos de romantización, con el corolario, tan irónico como tranquilizador, de que allí donde cierto autor o texto parece interpelar, exigiendo decisión y respuesta, estas últimas no serán más que un diálogo intercalado en la novela cultural que se está componiendo, con un uso, por cierto, del «no ser más que» muy próximo del que Schmitt creía característico del propio romanticismo.[2] En la prosa novelesca que el lector romántico finge componer cuando se imagina a sí mismo como parte del mundo de la cultura (e importa advertir que casi siempre se trata de un fingimiento, aunque no siempre, y que quizá ese consumidor cultural esté llamado a dejar de ser ágrafo y lo que se espere de él es que se convierta en un frenético escritor digital: para abastecer a esta suerte de romanticismo consumado se inventaron los llamados *blogs*), pueden aparecer diálogos verosímiles en los que el consumidor y el documento se interpelan recíprocamente y pueden llegar a hacerlo con formidable vehemencia. Tomar partido frente a Schmitt o dar la razón a Benjamin pueden ser también, pues, episodios de novela cultural, y lo corriente es que, allí donde se dan, no sean ninguna otra cosa.

Pero entonces la ilusión de que autores como Benjamin y Schmitt pertenecen a nuestro tiempo y otros como Schlegel y Novalis no (y la, más sofisticada, de que los dos últimos sí pertenecían al tiempo propio de los dos primeros), se muestran como meras consecuencias del modo en que de hecho se suele romantizar el pasado filosófico y literario. Muy bien podría haber ocurrido al revés, como sin duda sucede en otras ocasiones, de modo que lo cronológicamente remoto estaría más cerca de lo cronológicamente presente (y lo estaría de un modo igual de poco fiable) que trozos de tiempo más próximos en el registro de los años y de los siglos. «La idea de poesía», dice Benjamin en *El concepto de crítica de arte*, «encontró su individualidad, que es lo que Schlegel buscaba, en la forma de la prosa; pues los románticos tempranos no conocen ninguna determinación que sea más profunda que la de prosa. [...] Y en este fundamento estriba lo mismo toda la filosofía del arte del romanticismo temprano como, en especial, su idea de crítica [...]. La idea de la poesía es la prosa. Ésta es la concluyente determinación de la idea del arte, e incluso el significado propiamente dicho de la teoría de la novela, que sólo así es entendida en su intención profunda»[3].

---

[2] «El impulso de reducir todo objeto a un punto aumenta en las innumerables explicaciones a través del 'no es más que' ['*nichts anders als*']; éstas no conocen ningún tipo de limitación conceptual especialmente destacada, sino que son identificaciones apodícticas que concentran todo en un punto. A este respecto, Adam Müller supera a todos los demás: la belleza suprema nos es más que..., el arte no es más que..., la popularidad no es más que... [...], el mundo entero no es más que 'no es más que'.» *Romanticismo político*, traducción de L. A. Rossi y S. Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001 (en adelante *RP*), pp. 138-39 (*PR*, pág. 111). Se citará por esta edición y se dará a continuación la página de la segunda edición del original, *Politische Romantik*, Berlín, Duncker & Humblot, 1925 (con la sigla *PR*).

[3] *CCA*, p. 99 (*BKDR*, p. 100).

La crítica de la poesía se escribe en prosa porque es lo que tiene de prosa aquello que más importa de la poesía misma, algo que a fin de cuentas lleva a hacer de la novela el género en el que irónicamente se desintegra cualquier otro. Lo anterior, que pertenece a las páginas quizá decisivas de *El concepto de crítica de arte*, debería seguramente aplicarse a la historia tanto como a la poesía, y entonces se mostraría cómo la relación de lo novelesco con lo histórico adopta una forma inesperadamente irónica: la historia es, diciéndolo ahora con los términos de Schmitt, *ocasión* de la novela y materia destinada a romantizarse igual que la poesía, cancelándose así la vieja oposición aristotélica y mostrándose que la discusión sobre cuál de los dos géneros era más filosófico estaba destinada a resolverse en una ironía: en rigor, los dos lo son por igual y ninguno lo es singularmente, porque ambos pueden romantizarse de manera parecida, haciendo que lo universal poético y lo particular histórico resulten del todo indistinguibles. El pasado, dirá Schmitt, «es la negación del presente. Si el presente es posibilidad negada, en el pasado la negación es negada nuevamente y la limitación superada.» Y proseguirá: «El hecho pasado tiene la cualidad existencial de lo real y concreto, no es poesía arbitraria, y, sin embargo, no tiene la inoportunidad (*Zudringlichkeit*) de la realidad presente que a cada momento atormenta al romántico como individuo existente». La conclusión cae por su propio peso: «En tanto que el pasado es realidad e irrealidad al mismo tiempo, puede ser interpretado, combinado y construido; es tiempo coagulado que puede ser manipulado para hacer de él maravillosas figuras»[4]. Novalis había dicho, no en vano, que «los antiguos son al mismo tiempo productos del futuro y del pasado»[5].

Schmitt apuntó con la mayor agudeza que el romanticismo es renuente a toda autodefinición (a toda la que no sea un frívolo «no es más que»), y su obra de 1919 tiene que leerse como una proclamación de la verdad que los románticos no están en condiciones de descubrir: en la indecisión sobre el propio concepto estaría ya contenido lo esencial del concepto mismo. Para Schmitt está por fin claro lo que los románticos tenían que presentar entre brumas y nubes: el romanticismo vive de la indecisión y de la renuncia a la capacidad de juzgar, como no sea que se entienda por juicio cada uno de los eslabones de una infinita cadena de ocasiones del ingenio que de ordinario estarán en contradicción entre sí y que jamás se pronunciarán de manera definitiva ni decisiva, ni con el propósito de determinar, definir o concluir. Es particularmente esclarecedora la manera en que Schmitt opone la manera teológica de proceder de la que se encuentra en quienes él toma por representantes del romanticismo: en «un milenio de trabajo espiritual» la totalidad de los problemas humanos habían sido interpretados «de la forma más alta que ellos puedan tener, esto es, teológica», constituyendo «un poderoso arsenal» de conceptos y fórmulas gracias a «un penoso e ingrato trabajo de investiga-

---

4 *RP*, pp. 131-132 (*PR*, pp. 102-103).

5 Cit. en *CCA*, p. 115 (*BKDR*, p. 116).

ción dogmática», mientras que Adam Müller y los suyos se sirven de las palabras «gracia», «pecado original» y «revelación» «como de recipientes preciosos en los cuales la vivencia romántica se derrama»[6]. La investigación dogmática —al igual, debe añadirse, que la llevada a cabo por la jurisprudencia— ha sido una tarea milenaria de construcción de conceptos caracterizada por su amor a las distinciones y su acatamiento de las decisiones. Distinguir y decidir son los procedimientos fundamentales de toda tarea dogmática, en la que por fuerza ha de estar implicado un cuerpo de letrados que elabora conceptos y un cuerpo de autoridades que juzga; esos dos cuerpos podrán estar separados o ser coincidentes en todo o en parte, pero la tarea dogmática estriba en el sometimiento de esos dos quehaceres a un mismo propósito. Nada que se asemeje mínimamente a lo que el romántico hará con los conceptos teológicos. El concepto de gracia se forma durante siglos mediante disputas teológicas en las que el rigor se extrema hasta el agotamiento, decisiones papales y conciliares a menudo estremecedoras y herejías violentas implacablemente sometidas o llevadas a la hoguera, pero todo esto son para el romántico episodios novelescos con los que el concepto se recubre de pátina y de hechizo, y así la gracia será como una copa de oro y piedras preciosas destinada a contener cualquier flujo de vivencias e incluso a permitir que se derrame por sus bordes y quede pegado a su forma. Lo esencial aquí es que esas vivencias están todas al mismo nivel y no hay concepto con que distinguirlas ni instancia que decida sobre ellas; cada una será, en su propio momento, una potestad absoluta, pero apenas quedará recuerdo suyo en cuanto se agote su ímpetu. Otro tanto ocurre, sin duda, con los conceptos jurídicos y políticos, y mediante los mismos procedimientos: «desde el punto de vista romántico», dirá Schmitt, «no es posible en absoluto diferenciar entre el rey, el Estado o la amada», y, en una «poetización» (o, mejor dicho, romantización) de la ciencia financiera «se debe pagar los impuestos al Estado como se hacen regalos a las amadas»[7]: «el rey es una figura romántica tanto como el conspirador anarquista, y el califa de Bagdad no es menos romántico que el patriarca de Jerusalén»[8]. «Todas las casualidades de nuestra vida», había escrito Novalis en un fragmento que, según Schmitt «da la fórmula propia de lo romántico», «son materiales con los que podemos hacer lo que queramos; todo es el primer eslabón de una cadena infinita [...] El comienzo de una novela infinita»[9]. «Aquí todo puede ser confundido con todo»[10], sentencia Schmitt en un acto típico de enjuiciamiento intelectual e histórico con el que se separa netamente del espíritu de su objeto de estudio y se aproxima a la manera de obrar del teólogo y del jurisconsulto. Jurispru-

[6] *RP*, pp. 200-201 (*PR*, p. 182).
[7] *RP*, p. 193 (*PR*, pp. 173-174).
[8] *RP*, p. 237 (*PR*, p. 222).
[9] Novalis, fragmento 66, cit. en *RP*, 146 (*PR*, p. 121).
[10] *RP*, p. 237 (*PR*, p. 222).

dencia y teología definen y deciden, porque el jurisconsulto y el teólogo imitan (o *representan*) lo que hacen el juez y Dios. Todo lo contrario del romantizador, que vive de la indecisión.

Seguramente el núcleo del libro de Schmitt está en el desenmascaramiento de la esencia *ocasionalista* del romanticismo. De manera gnóstica, los románticos han erigido dos demiurgos (humanidad e historia) que desempeñan funciones reservadas a Dios en la metafísica cristiana, y esos demiurgos se convertirán «en la verdadera causa, para la cual todo lo demás es *ocasión* (*ein Anla*ß)»[11]. Pero esta mixtura de gnosticismo y ocasionalismo (y es llamativo que Schmitt no se sirva del término «gnosis» ni una sola vez) es sólo la cáscara del amargo fruto romántico, porque lo que revela un examen más atento es que en rigor no son los demiurgos mencionados quienes lo toman todo como ocasión, sino que el propio sujeto romántico quien ejecuta esa tarea. «El individuo considera el mundo como *occasio* de su actividad y productividad», dice Schmitt[12] (aunque el sino del romántico es ser «productivo sin volverse activo»[13]), y prosigue: «Incluso el acontecimiento externo más importante, como una revolución o una guerra mundial, le es en sí indiferente; el hecho sólo se vuelve significativo cuando se convierte en un *aperçu* genial o alguna otra creación romántica», concluyendo así: «Por lo tanto, sólo tiene verdadera realidad lo que el sujeto convierte en objeto de su interés creador. Por medio de una simple inversión, el sujeto se convierte en creador del mundo: define como mundo sólo aquello que le sirve como ocasión para una vivencia»[14]. La estructura última del romanticismo radica en una adulteración de conceptos teológicos: en una secularización pervertida que puede desenmascararse como teológicamente irresponsable e incompetente: ni las herejías gnósticas ni las sutilezas ocasionalistas sirven a los propósitos románticos como no sea deformándose de manera caprichosa, es decir, tomando a las propias doctrinas ocasionalistas y a los errores gnósticos como ocasión para el lucimiento y el juego, como si Marción o Malebranche fuesen también sugestivos personajes de novela.

El texto de Schmitt es, en efecto, todo un *juicio* del romanticismo, y un enjuiciamiento de envergadura no pequeña porque lo que juzga y condena es precisamente la atrofia del juicio y la mórbida incapacitación para él. Schmitt, que quiere ser cualquier cosa menos un romántico, cree estar lo bastante libre de todo morbo novelizador para que su juicio sea exactamente una muestra de aquello para lo que los románticos se habían vuelto incapaces. También en el ámbito de la historia intelectual hay despolitizaciones y neutralizaciones, y Schmitt es en esto, por usar términos suyos de años después, «el último representante del *ius publicum europaeum*» y al mismo tiempo un

---

[11] *RP*, p. 145 (*PR*, p. 119).
[12] *RP*, p. 161 (*PR*, p. 138).
[13] *RP*, p. 238 (*PR*, p. 223).
[14] *RP*, p. 162 (*PR*, p. 138).

teólogo católico en ejercicio. En el ámbito de la historia del espíritu también hay, pues, decisiones que tomar, particularmente en lo tocante a objetos a los que cumple definir justo por su morbo de indecisión. Lo más seguro es que a Schmitt no le pasase inadvertida la perversa posibilidad de una lectura romántica de su propia obra. ¿No es francamente fácil glosar su libro como la tarea de un fascinante personaje que toma el romanticismo —y con él ciertas pervivencias ocasionalistas y gnósticas— como *ocasión* para defender, de manera trágica y condenada a la ironía, un ejercicio del juicio y de la decisión que las circunstancias históricas han hecho imposible? ¿No es Schmitt, al mismo tiempo que personaje, el autor de su propia novela (y la coincidencia de ambas funciones es, sin duda, románticamente posible) sobre la despolitización de Europa y el eclipse de lo político? ¿No dirá el consumidor cultural de nuestros días —ese súbdito despolitizado que tanto disfruta cuando es llamado ciudadano— o el profesor fino y sensible que tiene por misión enseñarle las correspondientes destrezas que *Romanticismo político* se deja leer como una apasionante novela? ¿No es acaso el oponerse pugnazmente al romanticismo una manera particularmente romántica de ser romántico? Parece que, si Schmitt llevaba razón, el romanticismo ha de ser algo lo suficientemente infeccioso para convertir cualquier enjuiciamiento en episodio de un relato sobre el que no corresponde juzgar, y quizá lo más característico del romanticismo sea no darse por aludido cuando alguien pronuncia un veredicto de condena sobre él. Esta perversa ironía, que convierte en prosa novelesca lo que de ningún modo quiso escribirse como tal, afectará sin duda a cualquier intento de repolitización de la cultura y a todo esfuerzo que se emprenda para entender lo que significa decidir y juzgar.

## 2.

El hecho de que la crítica romántica no quiere ser de ningún modo un enjuiciamiento (*Beurteilung*) es uno de los pasos esenciales de la exposición de Benjamin[15]. Esta forma de crítica prescinde, en efecto, del momento del juicio (quizá lo deje a un lado, mediante preterición) o, según decía Schlegel del *Meister* de Goethe, hace que el libro del que se habla pase a un estado de autoconsumación que pueda convalidarse por el juicio: «Por suerte, éste es precisamente de los libros que se juzgan a sí mismos (*eins von den Büchern, welche sich selbst beurteilen*)»[16]. «En la medida», señala Benjamin, «en que la crítica es conocimiento de la obra de arte, es autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) de esta misma; y, en la medida en que la juzga, esto se da en su autoenjuiciamiento (*Selbstbeurteilung*)»[17]. Pero esa especie de enjuiciamiento de sí es

15 *CCA*, p. 106 (*BKDR*, p. 108).
16 *CCA*, p. 67 (*BKDR*, p. 66). Cfr. Schlegel, *Jugendschriften*, II, p. 172.
17 *CCA*, p. 67 (*BKDR*, p. 66).

una antífrasis irónica del verdadero juicio, o quizá algo peor, nada que alguien formado en el derecho o en la teología pueda contemplar con mucho respeto. Según Benjamin, «la crítica es la exposición» (una «exposición» [*Darstellung*], se apresura a aclarar, tomada en el sentido de la química) «del núcleo prosaico (*des prosaischen Kerns*) que hay en toda obra»[18], de manera que «lo que el rayo de la ironía no desintegra» es lo que la obra tiene de prosa[19]. Pero, si la idea de la poesía es la prosa[20], esto es, si la poesía adecuadamente consumada (o, lo que en definitiva es lo mismo, consumada y destruida, *no es más que* prosa), quizá sea inevitable caer en la tentación de sospechar si no será también prosa —y prosa romantizada— la *idea de la política*. De ser cierta semejante conclusión, quien quiera preservar a la política de su mórbida desactivación romántica estará obligado a elegir entre una idea de la política que anule todo lo que en ésta pueda haber de cosa distinta de la prosa novelesca y de la glosa infinita (es decir, de la materia para una novela inacabable o para una eterna recensión) y una política sin idea que reprima implacablemente cualquier glosa y cualquier prosa, y con ellas cualquier crítica y todo lo que no sea obediencia a quien decide o servicio doctrinal a quien está en condiciones de decidir. Se diría que Benjamin «expone» en su investigación (en un sentido del exponer que, químico o no, parece afín al de la «exposición» de los románticos mismos) un proceder crítico capaz de mostrar, por medio de la «disolución de la obra» (*Auflösung des Werkes*)[21], lo que la poesía esconde de «idea de la poesía», sin temor a que esa exhibición, precisamente por llevar a un «grado superior de la consciencia de la obra»[22], muestre precisamente que la poesía misma se hace consciente de que no es poesía. Muy bien pudiera ser así, pero lo que ocurriría entonces es que, en caso de coincidir Benjamin y Schmitt en el acierto, poesía y política compartirían un mismo irónico destino y estarían ambas condenadas a hacerse prosa y a romantizarse, quedando una y otra cabalmente descompuestas y reducidas a la ocasión de otra cosa, o de alguien dado a ejercitar su ingenio, su cinismo, su melancolía o su erudición.

Pero quizá convenga no correr tanto y detenerse un momento en aquello que, diga Schmitt lo que quiera, debe entenderse por decisión y por juicio y en lo que, cualquiera que sea la exposición de Benjamin, se ha de ver bajo un descubrimiento de lo que la poesía (y aquello que no lo es) tiene de prosaico. Quizá este asunto pueda recibir cierta luz llevándolo a un espacio aparentemente alejado, pero en realidad muy próximo. Porque las maneras de proceder teológica, jurídica y política muy bien podrían verse como la expresión característica de lo que en la primera parte de *El conflicto de las Facultades* vio Kant como más característico de la llamada «ala derecha del Parlamento

[18] *CCA*, p. 107 (*BKDR*, p. 109).
[19] *CCA*, p. 104 (*BKDR*, p. 106).
[20] *CCA*, p. 99 (*BKDR*, p. 101).
[21] *CCA*, p. 96 (*BKDR*, p. 98).
[22] *CCA*, p. 68 (BKDR, p. 67).

universitario», siendo acaso la tarea romantizadora el empeño de la antigua facultad menor y actual «ala izquierda». Semejante traslación de conceptos tiene en su favor el hecho de que esa conversación infinita que es el llamado uso público de la razón se aloja por igual en la Facultad filosófica o de artes y en el comercio docto de las opiniones al que sirven de lonja las publicaciones periódicas, los salones de conversación y las cámaras parlamentarias, tanto en su lado izquierdo como en el derecho. Ya sabemos que para Schmitt todo esto son las empresas de una clase discutidora juramentada para acabar con lo político y sustituirlo, a sabiendas o no, por el dominio, tanto más despótico cuanto más antipolítico y más delicadamente moral, de la economía y la tecnología. La ironía schmittiana (porque de ironía se trata, y no de las amables) es que el llamado uso público de la razón, con todo su ilustrado cortejo de humanidad madura y mayor de edad, estaba destinado a *no ser más que* el prólogo de una novela romántica en la que cualquier política habría de quedar neutralizada, desactivada e indiferenciada. Muy bien está el uso público de la razón siempre que quienes manden de hecho sean los gestores tecnológicos y financieros, los cuales no necesitan de nada semejante a la decisión porque su proceder consiste en mantener el funcionamiento, en las mejores condiciones posibles, de una maquinaria para la que cualquier decisión es repulsiva, una maquinaria que en su estructura se parece mucho a una conversación romántica o a una novela infinita y de la que puede decirse que exige constantemente juzgar y tomar decisiones, pero siempre que unos y otras sean latidos efímeros que se limiten a no interrumpir el movimiento de la máquina. La política romantizada será entonces la fórmula verdadera y decisiva de la política *pensada*, sin que sea fácil concebir un pensamiento o una crítica de la política (ni, ciertamente, una *filosofía*) que se libre de la condición de mórbida novela: el filósofo se distinguirá por tomar cualquier cosa como ocasión para hacer filosofía, y la única manera de aspirar a un destino más alto estribaría en prestar un servicio ancilar a alguna de las facultades superiores -a la jurisprudencia y a la política, o a la teología y la iglesia (o quizás a alguna forma de medicina social uncida al biopoder)-, un servicio que para cualquier filósofo digno será la peor de las heteronomías y la más abominable de las servidumbres. La poco apacible conclusión que cabría extraer de Schmitt sería que la filosofía de vocación crítica está igualada en su impotencia y en su autoengaño al vano parloteo de los opinadores públicos, al cacareo del gallinero parlamentario y a la novela infinita de los románticos. El romanticismo vendría a ser, en suma, la verdad de la ilustración, y la salvación de la política (de ser pensable tal cosa) exigiría dejar de usar la política como materia (esto es, como *ocasión*) de glosa y de prosa, o, lo que es lo mismo, de crítica, lo cual equivale seguramente a dejar de *pensarla*, pues tanto da convertir algo en objeto de pensamiento como convertirlo en ocasión. ¿Es entonces el destino del pensar mismo perversamente ocasionalista y al frívolo cortesano romántico no le aquejará en suma el mismo morbo que al virtuoso y sobrio filósofo de la política?

Quizá convenga acudir a continuación a la prosificación de la poesía en la que, según la exposición benjaminiana, consiste toda crítica. La principal ironía romántica en torno a la poesía estribaría no sólo en la descomposición de todo el poema (salvo de su núcleo prosaico) sino también en poner de manifiesto el error fundamental de la disputa entre filosofía y poesía que sirvió de matriz a la primera y a lo que de la segunda nos ha llegado. Porque la poesía sin prosa crítica que la lleve a su consumación —lo cual casi equivale a decir sin filosofía que la piense— quedará incompleta como tal poesía, y ciertamente la crítica necesita de algo *que no sea prosa* para su tarea de rescate de lo que hay de prosa en las cosas, de manera que la evidencia de que no hay crítica de poesía sin poesía a la que descomponer conduce sin demora a la conclusión de que tampoco habrá filosofía en ausencia de una poesía a la que llevar irónicamente a su cumplimiento. El filósofo que recomendase la expulsión de los poetas de la ciudad firmaría, por tanto, su propia condena al exilio. Que la poesía sea la ocasión de su propia crítica no es cosa que a nadie deba escandalizar; de hecho, la poesía es, si hay que tomar en serio la exposición benjaminiana, ocasión de su propia descomposición y prosificación.

Resultaría entonces que el poeta y el político están en el mismo bando (junto al jurisconsulto y el teólogo, por cierto), mientras que el *crítico* (que, no en vano, es un apodo del filósofo) se alojaría en el lado opuesto: el de quienes novelizan, prosifican y descomponen lo que el sector de enfrente laboriosamente produjo o decidió. El destino y la consumación de la poesía es prosificarse y, de tener que aceptarse el parangón, el destino y la consumación de la política consistirán en servir de ocasión a algo distinto de ella y, descomponiéndose históricamente, a poner de manifiesto lo que de *pensable* había en ella, es decir, mostrarse como algo condenado a resolverse (también históricamente) en economía y en tecnología, que son la prosa de la política y lo que permiten glosarla como algo diferenciado y dotado de identidad. Sin duda es posible que la política y la poesía no compartan ninguna estructura ni ningún destino, y entonces Benjamin y Schmitt estarían hablando de cosas completamente distintas, tan sólo emparentadas por una confusión del todo ocasional (tomando ahora la ocasión en el sentido de puro azar). Pero quizá habría motivos para detenerse a pensar en una prosificación común de política y poesía aun cuando ni Benjamin ni Schmitt hubieran escrito nada al respecto, o aun cuando fuera del todo insensato parangonar lo escrito por el uno con lo escrito por el otro.

Porque es harto probable que el pensamiento sea esencialmente cierta forma de prosa, y de prosa por cierto irónica. Quizá el poeta y el político harían bien en matar (o, por lo menos, en expulsar de la ciudad) al crítico que amenaza con explicitar todo lo que de pensamiento (o sea, de prosa) había en sus producciones y en sus decisiones. La novela y la conversación románticas son tan sólo una forma, aunque históricamente crucial, de la esencial voracidad *ocasional* de todo ejercicio del pensar. Si hay algo que el pensamiento nunca puede permitirse a sí mismo, eso es, sin duda, negar que algo sea oca-

sión de su ejercicio. O, dicho de otro modo: claro que el pensamiento puede permitirse semejante cosa, pero, de llegar a hacerlo -y de manifestar, por tanto, que tal o cual episodio o tal o cual entidad son ocasión de pensamiento tan sólo de manera subsidiaria o residual-, tendrá que declarar al mismo tiempo que hay o puede haber otra instancia (el poder, el azar, la fuerza o algo cuya naturaleza y nombre se desconocen) para la que sí constituyen propiamente una genuina ocasión. Una vez que se ha aceptado, aunque sea ocasionalmente, la gramática del término «ocasión», ya no cabe negarle a nada el carácter de ocasión, y tan sólo se tratará de decidir para qué o para quién lo es y conforme a qué propósitos. Muy bien puede, por tanto, negar el pensamiento que algo sea ocasión de su ejercicio, pero entonces habrá de apresurarse a aclarar para el ejercicio de quién servirá de ocasión. Podría replicarse que quizá quepa un pensamiento no estrictamente ocasional, de manera semejante a como cabe un poder que no va buscando (y encontrando) ocasiones para su ejercicio y que no considera ningún desdoro, sino quizá al contrario, el no tener que ejercerse. A semejanza de ese sobrio y autocontenido poder, cabría concebir un ejercicio del pensamiento en el que no todo sea digno de semejante ejercicio y que, al igual que el poder se ejerce sólo cuando lo exige algo exterior a él (y en defecto de esa exigencia queda en estado de inactividad), sólo ante ciertas demandas particulares halle ocasión para activarse. Pero seguramente esta analogía entre el poder y el pensar no puede llevarse demasiado lejos, porque si por algo se distingue el ejercicio del pensar es por resultarle inaceptablemente humillante el tomar a algo como cosa sobre la que no tiene jurisdicción o ante la que le conviene pasar de largo, cediéndola quizá a alguna otra instancia. Es cierto que el uso filosóficamente más ilustre de la palabra «crítica» se dio cuando esa ilimitación de la jurisdicción del pensamiento se pensó como vicio y ensoñación dogmática (precisamente «dogmática», como el tipo de investigación tan apreciado por Schmitt), pero lo característico de esta noción de la crítica es que, salvo que el propio pensamiento advierta que la ausencia de límites le resulta impensable, no hay límite alguno digno de aceptarse. La esencial ironía de todo pensamiento radica en que, aun cuando haya hecho acopio de las mejores energías para conocer cuáles son sus límites y fronteras, de hecho y de derecho (y sin que importe mucho cuán extenso o cuán angosto sea el territorio encerrado en esos confines: puede ser descomunal y puede reducirse a dimensiones parroquiales), tropezará con murallas, con alambradas y con abismos en lugares donde no había ningún motivo para sospechar de su existencia y, sobre todo, encontrará disponibles espacios totalmente inopinados en los que no sabrá qué hacer, y sin nadie en quien delegar su gobernación.

Que la crítica y el pensamiento prosifiquen la política puede ser una proposición totalmente carente de sentido -hija quizá de los hábitos más o menos románticos tan arraigados entre profesores y ensayistas amigos de parangonar unos autores a otros-, aunque también es posible que la carencia de sentido no sea plena y que haya por lo menos una manera de darle crédito. De

hecho, la idea de que el pensamiento constituye una suerte de disolvente de la política es vieja y poderosa. A cualquiera que esté interesado en seguir adelante con una estrategia política clara, quizá le convenga por encima de todo mantener inactivas sus potencias intelectuales, al igual que el terminar un poema exige seguramente olvidarse de la prosa que acarrea y de la crítica que el propio poeta podría fácilmente vaticinar. Hay por lo menos un modo tramposo de conjurar las molestias de lo anterior. Se dirá que eso ocurre con los malos poemas y con la política más o menos corrupta o inmoral; los unos y la otra dependen esencialmente de la falta de reflexión sobre lo que se hace, porque un enjuiciamiento certero llevaría a mejorarlo o, cosa más frecuente, a desistir dignamente del empeño. Pero quien tome en serio la condición disolvente de la crítica, así como la resistencia, retardamiento o interrupción que el pensamiento opone a toda decisión y juicio, no podrá permitirse, salvo muy tramposa e impúdicamente, el lujo de suponer que sólo lo que el adversario decide y juzga es merecedor de ser convertido en trillada prosa. Lo que creyeron los románticos no fue, ni mucho menos, que los malos poemas son tales por poder descomponerse en prosa, y ni siquiera que ése es el sino general de la poesía, sino, al contrario, que constituye el rasgo característico de los poemas más apreciables. Pero entonces puede que también la crítica sea el disolvente no sólo de *toda* decisión política (ni de las patentemente malas; esto va de suyo y no necesita de mucha reflexión), sino sobre todo de las tenidas por buenas y aun de las que lo son en verdad, si es que puede seguir empleándose la locución «en verdad» cuando la crítica ha empezado su tarea.

Ten cuidado si te apuntas a la crítica, porque ésta no sólo vale para esa mezquina panda de canallas que son tus enemigos, sino de manera parecida, y por cierto irónica, contra ti y todos los tuyos, y evita sobre todo sacar de aquí reconfortantes consecuencias enaltecedoras, por el estilo de «mis principios, a diferencia de los de mis adversarios, son falibles y están sometidos a la crítica, empezado por la autocrítica constante y vigilante». Evítalo porque lo más seguro es que estas declaraciones sean precisamente las más fáciles de descomponer; no en vano, ni siquiera hace falta ironizar mucho con ellas porque en sí mismas resultan bastante irrisorias, sobre todo para quien conozca un poco a quien las profiere. Para actuar en política resulta muy juicioso pensar lo menos posible, y el poder de esta máxima afecta parecidamente a las políticas tenidas por siniestras y a las que la tribu filosófica juzga con más benignidad. Todo el mundo sabe, aunque disimule su saber, que la expresión «filosofía política» es un oxímoron, y la tarea de la disciplina académica correspondiente consiste sobre todo en mostrar por qué lo es, aunque no con la claridad suficiente para que los poderes de este mundo decidan que dicha tarea ha de dejar de cultivarse. También es preciso someter a un cuidadoso disimulo el convencimiento de que en este oxímoron no hay miembro que sea bueno: en la política todo es mal, pero hay una cosa en la que la filosofía, que no tiene apenas nada que ver con la política, conviene del todo con ésta, y es precisamente en que la filosofía en sí tampoco tiene relaciones

demasiado íntimas con el bien, y sólo la hipocresía y el afán de supervivencia llevan a impostar un timbre bondadoso con el que apenas puede articularse ningún discurso verdadero. Al pensar la política no sólo se la romantiza y descompone, sino que se presta una colaboración preciosa a quienes no cesan de despolitizar el mundo, y no para entregarlo a la ausencia de dominio, sino para seguir dando vueltas de tuerca a formas no políticas de dominación. Es fácil protestar contra una acusación así diciendo que tal cosa ocurre sólo cuando el pensamiento es deficiente o no está a la altura de sus exigencias, pero la protesta es del todo inútil porque precisamente cuanta mayor lucidez y poder de penetración posea el pensamiento tanto mayor daño causará en lo visto y penetrado, y tanto mayor regocijo en las potencias despolitizadoras que toman al pensar como su ariete.

También parece fácil añadir a continuación el piadoso deseo de que, al igual que el pensamiento se ejerce contra lo político, puede intentarse dirigirlo contra la dominación económica y la tecnológica, y, se trate o no de un deseo piadoso, la exigencia es un imperativo casi categórico. Hay, no obstante, un fruto muy amargo al término de este deseo, porque ni el dominio económico ni el tecnológico son objetos u ocasiones fáciles para la ironía, y no lo son porque quizá lleven en sí mismos una estructura intrínsecamente irónica, tan irónica como la del propio pensamiento. No es ningún secreto que el mundo sólo puede adquirir la forma económico-tecnológica que le está reservada a base de una suerte de ocasionalización inmoderada en la que cualquier material puede resultar útil. En realidad, el romántico era ya una suerte de gestor y de tecnólogo, proverbialmente diestro en aprovechar cualquier objeto para su manufactura novelesca, igualándolos a todos y doblegando cualquier resistencia que éstos pudiesen oponer. El dominio tecnológico-económico constituye una prosificación general del mundo (en la que románticos como Marx y Engels vieron con la mayor coherencia una ocasión emancipatoria admirable; el capitalismo es eso antes que nada: una portentosa *ocasión*) ironizadora de toda clase de forma dada. Es en realidad la ironía romántica llevada al extremo, una ironía que puede permitirse sin ningún género de restricciones la tarea de tomar absolutamente todo como un *no es más que*, como algo que en cada caso no será más que lo que convenga y proceda, sin que ninguna decisión pueda poner freno a esa infinita sucesión de ocasiones. Si hay algo que repele al dominio tecnológico-económico, eso son precisamente las decisiones, porque en un dominio así todo ha de estar abierto y todo ha de ser posible, y para que el dominio sea efectivo conviene que esté desregulado y que todo lo hecho pueda deshacerse como si de un juego se tratase, o como si se tratase de una novela no sólo infinita, sino ni siquiera sometida a su propia legalidad.

En la ironía romántica se cruza inopinadamente el pensamiento que rompe el juicio por dentro y muestra la mentira y la miseria de toda decisión con la gestión despolitizada que presume de hacer superfluas las decisiones o que inventa sucedáneos de decisión como materia de ejercicio deportivo y

escénico. No debería sorprender la frecuente exhortación de toda clase de gestores y tecnócratas a que los profesores de filosofía asuman un papel destacado en la formación de los hombres de empresa y, llegado el caso, en tareas gerenciales relevantes. Tanto el filósofo como el gestor tecnoempresarial son mentes críticas, diestras en captar toda clase de ocasiones y en sacarles todo su jugo. También podría afirmarse, no sin melancolía, que se caracterizan por no tener *ya* que decidir nada, puesto que una y otra profesión son el resultado de decisiones radicales tomadas en un día lejano y que no cabe enmendar a cada paso. Para el sentido común, la profesión de gerente y la de pensador constituyen, desde luego, como cualquier otra, objetos de *elección*, pues da en suponerse que las profesiones se eligen como las parejas y las ideologías, y quizá como las orientaciones sexuales o las religiosas. Pero una elección no sólo es cosa muy distinta de una decisión, sino quizá algo incompatible con ella: se elige cuando se ha decidido ya, cuando se rehúye decidir o cuando no se está en condiciones de hacerlo, y seguramente la decisión implica la renuncia a la elección. El paradigma de esta última es de tipo mercantil y consiste en el cálculo, entre opciones disponibles, de la que mejor se ciña a las preferencias propias, o de la preferencia que más se acomode a la identidad propia, o, dando la vuelta al círculo, de la identidad mejor adaptada a las opciones que como propias se han tomado (quizá el elegir identidades sea, no en vano, la parte medular del paradigma). Lo que importa en todos esos casos es, desde luego, que el presunto autor de las elecciones esté convencido de serlo y de que, por tanto, crea haber podido elegir otra cosa (un convencimiento que en la mayor parte de las ocasiones será meramente supersticioso), mientras que el paradigma de la decisión es político y consiste en llevar a cabo ciertas acciones que comprometen a su autor (y, de ordinario, a gentes muy numerosas, no siempre favorables a lo ejecutado) de manera grave y dilatadísima en el tiempo, por lo general bajo el convencimiento de que no había alternativas viables a lo que se ha hecho. Elegir es actuar conforme al supuesto de que cabe hacer otra cosa (anhelando, a menudo, dejar la alternativa disponible *para otra ocasión*, y a veces creyendo haberlo logrado), mientras que decidir es tener que hacer propio algo que lo excede a uno por todas partes, empezando por la de su deliberación.

Podría creerse, de acuerdo con lo anterior, que la profesión de gerente se elige y que sobre la de pensador se decide, pero lo segundo quizá sea menos cierto de lo que parece, mientras que sobre lo primero no estaría de más una breve apostilla. Lo que se llama gestión se distingue, de manera característica, por una escenificación continua de elecciones. Se diría que el gestor lleva a cabo constantemente toda clase de elecciones (y en muchos casos se hablará, con gran impostación de voz, de «toma de decisiones», aunque se decida sobre el color de fondo de la página web), pero lo que más importa es que se trata de un vistoso espectáculo que obliga a representar compulsivamente el papel de elector. Nada tiene de extraño, entonces, que el gestor diga haber elegido su profesión: dentro del marco teatral en que habla no dice ninguna

mentira. Pero lo que importa no es eso, sino que el gestor entró en su profesión en virtud de un acto más de gestión de la propia vida, reinterpretando todos los anteriores como episodios gestores y dando por supuesto que ninguno de los posteriores podría ser nunca nada distinto. Es cierto que a lo anterior cabe oponer la genuina decisión de quien se entrega de por vida al pensamiento, pero en lo que quizá consista esa entrega es, más que en otra cosa, en un acto de relajamiento de la adictiva gestión del propio vivir con la que suele representarse el paso de los mortales contemporáneos por la tierra, un acto de mala gestión que no funda en realidad profesión alguna y que obliga a perpetuar la torpeza (el pozo de Tales) para poder seguir pensando, y a disimularla sistemáticamente (el olivar de Tales) para asegurarse la supervivencia.

Uno de los errores más frecuentes —y, sin duda, más comprensibles— de la era de la gestión total es la confianza en una repolitización del pensamiento, bien bajo la figura de la decisión, bien bajo la de la pluralidad, la exposición a la palabra ajena y la formación de cierta clase peculiar de comunidad (y el «juicio», con toda su homonimia, es la raíz común de una y otra figura). No cabe dudar de la profunda honradez de la mayor parte de estos intentos repolitizadores, pero seguramente la cuestión de la relación del pensamiento con el tiempo y con el mundo debe apuntar a otro lugar. Lo que le urge pensar al pensamiento es quizá su condición de mala gestión, algo no muy cómodo ni agradecido allí donde, como es el caso, la gestión misma proporciona el marco y el lenguaje del bien. Al comienzo del pensamiento no hay una decisión, sino una torpeza gerencial, y ésa fue la *ocasión* —bien irónica, sin duda— que hace posible el seguir pensando, aunque tan inconfesable origen haya de disimularse cada vez que hay que llevar a cabo uno de los múltiples actos de gestión exigidos por el proceder filosófico. Sobre la absorción de la filosofía por la gestión en las circunstancias presentes quizá no se haya meditado lo suficiente. Dentro del olivar de Tales no es posible ejercer el pensamiento, pero queda por ver si en nuestros días le cabe alguna salida a quien, tomándolo por lugar de paso, ya se ha instalado cómodamente en él y, de cuando en cuando, finge unos traspiés cerca del pozo porque es lo que establecen las reglas del disimulo.

# Sobre los Autores

### Christoph Asmuth

Profesor de la Technische Universität Berlin, vicepresidente de la Fichte-Gesellschaft, así como miembro del Consejo Científico de los *Fichte-Studien*. Es responsable del proyecto *Schriften zur Transzendentalphilosophie und klassischen deutschen Philosophie*. Es asimismo fundador de la *Internationales Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie /Deutscher Idealismus*. Ha publicado diversos estudios sobre idealismo alemán: *Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812*. (2006), *Kant und Fichte – Fichte und Kant* (2009), *Der Eine oder der Andere. „Gott« in der Philosophie des Deutschen Idealismus und im Denken der Gegenwart* (2010), *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit* (2011).

### Ana Carrasco Conde

Doctora Europea en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, se ha especializado en la filosofía de F. W. J. Schelling y en filosofía de la historia historia (Marquard, Badiou, Certeau). Premio Internacional de investigación Julián Sanz del Río 2012 del DAAD y de la Fundación Universidad.es. Sus intereses se dirigen también a las influencias y desarrollos del idealismo en el pensamiento contemporáneo, a la problemática historicidad/temporalidad, y a las relaciones entre filosofía y arquitectura articuladas en torno al concepto de «conciencia histórica». Es coordinadora la Red Iberoamericana de Estudios Schellinguianos. En la actualidad es Investigadora Contratada de la Universidad Complutense de Madrid y de la Universidad Politécnica de Madrid en el marco del CEI Campus Moncloa. Es autora de *Infierno horizontal. O sobre la destrucción del Yo* (Plaza y Valdés, 2012), *La Limpidez del mal. El mal y la historia o la otra odisea de la conciencia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Plaza y Valdés, 2013), del ensayo de próxima aparición, *Presencias (ir)reales. Simulacros, espectros y otras realidades históricas* (Eutelequia, 2013) y de la monografía *F. W. J. Schelling: Escrito sobre la libertad* (Maia, 2013), así como editora del número colectivo dedicado a las relaciones entre Fichte y Schelling de la Revista de Estudios Sobre Fichte (Número 3, 2012).

## Félix Duque

Catedrático de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid desde 1998. Sus investigaciones se orientan inicialmente a la antropología, la filosofía de la naturaleza y la hermeneútica. En la actualidad aborda las doctrinas del idealismo alemán, el romanticismo y el postmodernismo, así como la filosofía de la técnica y de la cultura, el mito y la religión. Dirige el máster «*Filosofía de la Historia: Democracia y Orden mundial*» en la UAM. En 2003 recibe el IX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por su obra *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Entre sus últimas obras publicadas cabe mencionar *Residuos de lo sagrado (Heidegger/Levinas — Hölderlin/Celan)* (Abada, 2010), *Habitar la tierra. Mediambiente, humanismo y ciudad* (Abada, 2008) y *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad* (Abada, 2006). Destaca su edición de la *Ciencia de la Lógica* de G.W.J. Hegel (Abada), cuyo primer volumen sobre la *Lógica objetiva* vio la luz en el 2011.

## Jean-Christoph Goddard

Ha sido presidente de la Fichte-Gesellschaft (2006-2012), es Catedrático de Filosofía alemana de la Université de Toulouse le Mirail. Coordina el consorcio del Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, constituido por siete universidades europeas. Es además responsable del Programa de Investigación de la Agencia Nacional de Investigación francés (ANR), de título «Subjectivité et aliénation», llevado a cabo conjuntamente por la Université de Toulouse le Mirail y el Archivo Husserl de la ENS. Codirige junto con el profesor Günter Zöller la colección Europaea Memoria en Olms, así como es responsable de la colección Thema de la Librairie Vrin. Es autor de innumerables estudios sobre idealismo alemán. Destacan: *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité* (Desclée de Brouwer, 2002), *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique* (PUF, 2003), *Violence et subjectivité. Deleuze, Derrida, Maldiney* (Vrin, 2008). Se ha caracterizado muy especialmente por actualizar el pensamiento idealista aplicando los presupuestos fundamentales que bajo él subyacen a problemas contemporáneos. Es coeditor junto con Marc Maesschalck y Marco Ivaldo de la colección Fichte-OnLine.

## Antonio Gómez Ramos

Profesor de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Ha sido profesor en diversas universidades brasileñas, alemanas y españolas. Autor

de numerosos artículos y ensayos sobre hermenéutica, filosofía de la historia y filosofía política contemporánea. Editor y traductor en castellano de Gadamer, Dilthey y Koselleck, entre otros. Autor de *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir* (2000), *Dilthey: dos escritos sobre hermenéutica* (2002), *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia* (2003), y editor de *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida,* (1998), *Figuras del tirano* (coed. Con Guido Cappelli, 2007). Traductor de la *Fenomenología del Espíritu,* de Hegel (Madrid, 2010, edición bilingüe).

## Arturo Leyte

Catedrático de Filosofía en la Universidad de Vigo. Conocedor de la filosofía de Schelling y Heidegger, de los que es, además, traductor. Ha sido profesor invitado en el «Instituto de Estudios Europeos» de la Duke-University, la Universidad De Paul de Chicago, la Ludwig-Maximilians-Universität München y de la Universidad de Aberdeen. Ha sido colaborador de la Schelling-Kommission de la Academia de las Ciencias de Baviera. Es miembro del Senado de la «Internationale Schelling Gesellschaft» e.V. Investigador principal en proyectos de la DGCYT del Ministerio de Educación y Ciencia. Ha publicado trabajos centrados en la filosofía griega, el idealismo alemán y el Romanticismo, así como sobre hermenéutica y estética. Entre sus libros destacan *Las épocas de Schelling* (1998), *Heidegger* (2005) y *El arte, el terror y la muerte* (2006) y *El imposible paso. Estudios sobre idealismo y hermenéutica* (en prensa). Es también socio fundador de La Oficina de Arte y Ediciones, sello en el que se ha encargado, junto con Helena Cortés, de las ediciones del *Archipiélago* de Hölderlin (2012) y el *Edipo* de Sófocles, Hölderlin y Pasolini (2013).

## Wilhlem G. Jacobs

Catedrático de la Ludwig-Maximilians-Universität München, investigador responsable de la Edición Académica de la obra de Schelling (desde 1976), miembro del consejo directivo tanto de la Schelling-Gesellschaft, de la que fue presidente, y de la Schelling-Kommission de la Academia de las Ciencias de Baviera. Es uno de los más importantes especialistas en la filosofía de Schelling. Entre sus estudios cabe mencionar: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (1993), *Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen* (1998), *Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie bei Schelling* (1998), *Schelling lesen* (2004).

## VOLKER RÜHLE

Doctor de Filosofía por la Universidad de Munich. Profesor en la Universidad de Hildensheim. Ha sido profesor de distintas universidades europeas y americanas. Ha publicado diversas obras sobre los problemas de la filosofía clásica Alemana y la filosofía y el arte contemporáneo. Entre sus obras destaca *Verdichtete Zeit. Schöpferische Konsequenz und Geschichtliche Erfahrung im Blick auf Hölderlin* (2010); y, en español, cabe mencionar *En los laberintos del autoconocimiento. «El Sturm und Drang y la ilustración alemana»* (1997).

## CARLOS THIEBAUT

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (1977) con una tesis sobre el joven Lukács y Diplomado en Sociología Política por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid. Es Catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Ha sido profesor en las Universidades Complutense y Autónoma de Madrid y miembro del Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Ha sido Profesor Visitante en la Universidad de Frankfurt y en la Northwestern University, e impartido cursos en instituciones académicas de México y Perú. En 1990 fue finalista del Premio Nacional de Ensayo por su obra *Historia del nombrar*. Sus intereses abordan la problemática del mal desde una perspectiva moral, además de ocuparse también de la reflexión de los problemas fundamentales del romanticismo.

## ANTONIO VALDECANTOS

Catedrático de Filosofía Moral de la Universidad Carlos III de Madrid. Además de haber publicado numerosos artículos académicos, capítulos de obras colectivas, y reseñas y notas críticas, es autor de *Contra el relativismo* (Visor, 1999), *Apología del arrepentido* (Antonio Machado, 2005), *La moral como anomalía* (Herder, 2007), *La fábrica del bien* (Síntesis, 2008) y *La clac y el apuntador* (Abada, 2011).

## ALOIS WIESHUBER

Investigador de la Schelling-Kommission de la Academia de las Ciencias de Baviera en la actualidad, es licenciado en Biología (microbiología, genética, inmunología y bioquímica) y en Filosofía y en Literatura Comparada. Se ha especializado en estética y, más concretamente, en la Filosofía del arte de Schelling. Es editor de los volúmenes III, 2,1 y III, 2,2 de la edición crítica de la obra de Schelling (Frommann-holzboog, 2010).